

University of Groningen

M. Foucault

Vandermeersch, Patrick

Published in:
Tijdschrift voor Theologie

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1997

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Vandermeersch, P. (1997). M. Foucault: een onverwachte hermeneutiek van het Christendom? *Tijdschrift voor Theologie*, 25, 250-277.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

PATRICK VANDERMEERSCH

Michel Foucault: een onverwachte hermeneutiek van het christendom?

'Op de eerste plaats zou ik willen stellen dat ik in mijn werk van de laatste twintig jaar het fenomeen "macht" helemaal niet heb willen analyseren. Ik heb evenmin de grondslagen voor een dergelijke analyse willen leggen. Ik wou daarentegen de geschiedenis opmaken van de verschillende wijzen waarop in onze cultuur menselijke wezens tot subjecten worden gemaakt'¹.

Dit begin van een interview, dat je vindt in het uitstekende boek over Foucault van Hubert Dreyfus en Paul Rabinow, zal velen ongeloofwaardig overkomen. Sta je hier voor de laatste list van de filosoof die zijn lezers altijd weer verraste door elders op te duiken als je eindelijk dacht zijn systeem door te hebben? De oordelen over hem liggen klaar: een briljante franse geest, die steeds opnieuw het losse steentje in andermans synthese wist aan te wijzen; de auteur van 'de dood van het subject' die zich de luxe van de consequente inconsequentie permitteerde door zijn werk te besluiten met drie boeken (waarvan één onaf) over de westerse subjectiviteit. Kun je met Foucault niet alle kanten uit? Kun je hem niet overal mee confronteren, en dus ook met de theologie, voor zover je één restrictie maakt: dat het bij hem toch altijd over macht gaat?

Zo geldt het althans in kringen van kritische sociologen. Engeland ontdekte Foucault in het verlengde van Althusser en in de V.S. werd hij tot voor kort zelfs voor een franse epigoon van de Frankfurters aangezien. In Italië werd Foucault in 1977 geïntroduceerd temidden van een politiek klimaat van geweld met de verzamelbundel 'De microfysiek van de macht'². In het nederlandse taalgebied wist Foucault enige tijd de belangstelling en de wrevel van de historici op te wekken³, maar ook daar werd hij al snel bij het kamp van de linkse sociologische denkers ingedeeld⁴. Vaak zijn het seksuele emancipa-

¹ H.L. DREYFUS/P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, 208.

² *Microfisica del potere*, Turijn 1977. Dit is een andere verzamelbundel dan de duitse *Mikrophysik der Macht*, Berlijn 1976. In *Magazine littéraire* nr. 207 (mei 1984), dat hoofdzakelijk aan Foucault gewijd is, vindt men enkele gegevens over de receptie van zijn werk (blz. 55-57), samen met een bibliografie en enkele artikels die zijn laatste boeken in het geheel van zijn werk pogen te situeren.

³ K. VANSTRAELEN, *De strukturalistische methode in de geschiedenis van de wetenschappen*, in: *Ts. v. Gesch.* 86 (1973) 191-214; B. DEMYTENAERE, *Geschiedenis met kangoeroesprongen*, ib. 310-317.

⁴ M. LAMBRECHT, *Michel Foucault: Excerpten en kritieken*, Nijmegen 1982. Dit werk verscheen, net als heel wat vertalingen van Foucault's werken, bij de SUN (Socialistische Uitgeverij Nijmegen). Hier volgen de referenties van Foucault's werken, met opgave van de eventueel bestaande nederlandse vertaling. Bij de onvertaalde werken geven wij na de franse titel onze eigen vertaling.

- *Maladie mentale et psychologie* (Geestesziekte en psychologie), Parijs, Presses Univ. de France, 1954.
- *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs, Plon, 1961. Verkorte uitgave onder de titel *Histoire de la folie à l'âge classique* in de pocket-reeks 10/18, dan heruitgave van het volledige werk onder dezelfde titel bij Gallimard. Vertaling van de verkorte versie: *Geschiedenis van de waanzin in de zeventiende en achttiende eeuw*, Meppel, Boom, 1975.
- *Naissance de la clinique* (De geboorte van de kliniek), Parijs, Presses Univ. de France, 1963.
- *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Parijs, Gallimard, 1966. *De woorden en de dingen: Een archeologie van de menswetenschappen*, Bilthoven, Ambo, 1973.
- *L'archéologie du savoir* (De archeologie van het weten), Parijs, Gallimard, 1969.
- *L'ordre du discours*, Parijs, Gallimard, 1971. *De orde van het vertoog*, Meppel, Boom, 1976.

tiebewegingen die zich op zijn denkgood beroepen. In meer academische wijsgerige kringen blijft Foucault de structuralist, die het concept van de menswetenschappen grondig van kritiek voorzag⁵. Voor de theoloog is hij tot nog toe meestal onbekend gebleven. Het was niet duidelijk wat zijn werk de theologie te bieden had. Men was dan ook verrast toen in 1984 de delen twee en drie van zijn 'Geschiedenis van de seksualiteit' verschenen, en daarbij een vierde deel werd aangekondigd dat over het christendom zou handelen. Dit laatste deel heeft hij voor zijn dood echter niet meer kunnen voltooien.

Foucault dreigt een auteur te worden waaruit velen naar eigen behoefte putten. Dit zou ongetwijfeld afbreuk doen aan zijn originaliteit en aan de consistentie van zijn grondintuïtie. De theoloog zou daarbij het meest voorbijgaan aan wat Foucault te bieden heeft. Hij zou er enkel een onvolmaakte historische studie over de westerse seksuele moraal aan overhouden, ook al doorbreekt die dan wel een aantal clichés. Doch Foucault is méér. Hij lijkt ons een denker die bij uitstek het eigene wist te belichten van de westerse subjectiviteit als eindpunt van de christelijke beschavingsgeschiedenis. Gelijklopend met het christendom is een welbepaalde subjectiviteitsbeleving ontstaan die gekenmerkt wordt door een heel aparte relatie tot het eigen lichaam.

Dat deze grondintuïtie vanaf zijn eerste werken te onderkennen valt, is een stelling die zowel bij de machtsdenkers als bij de epistemologen als ongewoon zal overkomen. En toch: als je deze sleutel hanteert, zie je een lijn in het werk van Foucault, terwijl je het anders moet beschouwen als erudiete, maar erratische blokken. Voor de theoloog wordt het daarbij bijzonder interessant, als de notie van het 'zelf' van zijn vanzelfsprekendheid wordt ontdaan, en wordt geïnterpreteerd als het specifieke resultaat van de christelijke ethische zelftransformatie van het individu.

Een individuele zoektocht

Paul Michel Foucault werd in 1926 te Poitiers geboren⁶. Zijn vader was er een bekend chirurg. In het vrij traditionele en katholieke burgerlijke gezin viel de jonge Paul Michel al spoedig op door zijn ongepaste kritische opmerkingen. Dit wordt althans als reden opgegeven voor het feit dat hij aan het einde van zijn middelbare studies door zijn

– *Ceci n'est pas une pipe* (Dit is geen pijp), Montpellier, Fata Morgana, 1973.

– *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère: Un cas de parricide au XIX^e siècle* (Reeks Archives), Parijs, Gallimard et Julliard, 1973.

– *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Toezicht houden en straffen), Parijs, Gallimard, 1975.

– *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité, 1), Parijs, Gallimard, 1976. *De wil tot weten*, Nijmegen, SUN, 1984.

– *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Parijs, Gallimard, 1978. *H. Barbin: Mijn herinneringen*, Amsterdam, Arbeiderspers, 1982 (uitgave door M. Foucault van de autobiografie van een hermafrodiët).

– *Le combat de la chasteté* (De strijd om de kuisheid), Parijs, Le Seuil, 1982 (vgl. nt. 58).

– *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité, 2), Parijs, Gallimard, 1984. *Het gebruik van de lust*, Nijmegen, SUN, 1984.

– *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité, 3), Parijs, Gallimard, 1984. *De zorg voor zichzelf*, Nijmegen, SUN, 1984.

Verdere bibliografische informatie bij LAMBRECHT, o.c., alsook in *Denken in Parijs*, E. Berns e.a., Alphen a.d. Rijn/Brussel 1981. Er is ook een bibliografie in boekvorm: M. CLARK, *Michel Foucault: An Annotated Bibliography* (Tool Kit for a New Age), New York 1983.

⁵ R. BAKKER, *Het anonieme denken: Foucault en het structuralisme*, Baarn 1973. R.C. KWANT, *Foucault en de menswetenschappen*, in: *Ts. v. Filos.* 37 (1975) 294-326.

⁶ Wij steunen op de sympathieke en goed gestoffeerde levensschets die in het franse dagblad *Libération* van 30 juni 1984 verscheen. Men vindt ook enkele gegevens over zijn politieke actie bij LAMBRECHT, o.c., 96-101. 108. 180-200.

ouders van het staats-lyceum wordt gehaald en naar het diocesane college wordt overgeplaatst – en een katholieke school is in Frankrijk een iemand sterk tekenende zeldzaamheid. In 1946 studeert hij filosofie aan de École Normale, en is een tijdlang militant lid van de communistische partij. Hij is echter te individualistisch om zich in de rol van partijlid op zijn gemak te voelen. Hij interesseert zich voor de psychologie en gaat zelfs colleges over psychopathologie volgen. Intussen komt hij in contact met grote geesten. R. Barthes is de studiemakker met wie hij op zwier gaat. Althusser is assistent-repetitor als hij zich samen met R. Aron op het 'aggregatie'-examen voorbereidt. In deze periode ontstaat ook zijn hechte vriendschap met de musicus P. Boulez. Hij behaalt een licentie in de psychologie en sluit zijn wijsgerige studies af met een proefschrift over Hegel. Dan begint een snelle wetenschappelijke carrière, die zich aanvankelijk vooral in het buitenland afspeelt: Zweden, Duitsland, Polen, Brazilië en Tunesië. In de zomer van 1968 keert hij naar Parijs terug en twee jaar later wordt hij gekozen voor de hoog in aanzien staande leerstoel voor filosofie aan het Collège de France, waar o.a. Merleau-Ponty en J. Hyppolite zijn voorgangers waren. Vanaf die tijd neemt hij ook regelmatig deel aan het politieke leven. In de woelige jaren die tot mei 1968 zouden leiden, was zijn werk 'De woorden en de dingen' reeds een best-seller geworden, en het slot van het boek over de 'dood van het subject' was als anti-individualistisch manifest overgenomen. En toch had Foucault precies op dit ogenblik het marxisme als denkkader de rug toegekeerd. Dit belette hem niet samen met Sartre het 'gauchisme' te steunen en te demonstrenen als hij meende dat de rechten van immigranten of gevangenen geschonden werden. De gevangenisrevoltes in het begin van de jaren zeventig waren voor hem aanleiding om de geschiedenis van het strafrecht te bestuderen, maar ook hier schuwde hij de actie niet, noch wanneer het erom ging een woelige masse in Toul toe te spreken, noch wanneer hij voor ministeriële commissies gevraagd werd. In de grond was hij echter geen barricade-filosoof maar eerder een ascetische en ietwat afstandelijke intellectueel, die erg sceptisch kon zijn betreffende de mogelijkheid om structuren te veranderen. Dit belette hem niet in crisissituaties zijn morele gezag in de weegschaal te leggen, en vooral niet om zijn scherpe pen in dienst te stellen van de onderdrukten. Hij steunde ten volle het radicaal-linkse dagblad 'Libération'. Een ander journalistiek experiment was minder gelukkig: als correspondent van 'Le Nouvel Observateur' begroette hij de opkomst van Khomeiny in Iran aanvankelijk als een spiritueel réveil. Nadien werd zijn publiek optreden steeds minder frequent. Hij besteedde veel energie aan zijn colleges, ging regelmatig naar de universiteit van Berkeley in de V.S., waar zijn werk ontdekt werd en hij dit voor zichzelf scherp poogde te stellen. Zijn belangstelling concentreerde zich steeds meer op de vraag naar de zin van het individuele leven. Met herhaalde verwijzingen naar Kant's 'Was ist Aufklärung?' betoogde hij, dat de taak van de filosoof erin bestaat het heden te begrijpen. Het is in dit kader dat hij zijn vroeger opgestelde project over de seksualiteit omwerkte tot een interpretatie van de christelijke traditie – een taak die hij voor zijn dood niet meer kon voltooien.

Foucault's geschriften hebben tot uiteenlopende interpretaties aanleiding gegeven. Hij debuteerde onopgemerkt met 'Geestesziekte en psychologie' en met een franse vertaling van Binswanger⁷. Met zijn proefschrift over 'De geschiedenis van de waanzin'

⁷ Bij de eerste uitgave in 1954 luidde de titel 'Maladie mentale et personnalité', maar bij de herdruk werd het vanaf 1955 'Maladie mentale et psychologie' (1966). L. BINSWANGER, *Le rêve et l'existence*, trad. et introduction de M. Foucault, Parijs 1954. De inleiding beslaat 120 pagina's.

in 1961 verwierf hij snel bekendheid. Het werk gaat over de voorgeschiedenis van de psychiatrie en ontwikkelt de stelling dat de uitsluiting van de waanzin een typisch kenmerk is van de 'klassieke tijd' (de zeventiende en achttiende eeuw). Aan het einde van zijn boek oppert hij dan de mening dat de psychiatrie, die met Pinel tijdens de franse revolutie ontstaat, slechts een schijnbare humanisering betekent. In feite betekent die een nog meer verfijnde techniek om de krankzinnige uit onze leefwereld te bannen.

'De geschiedenis van de waanzin' vond direct weerklink bij de antipsychiatrische stromingen die in de jaren '60 waren opgekomen, maar van het werk onthield men slechts de slothoofdstukken. Foucault werd hierdoor meteen in de lijn van de 'meesters van de achterdocht' geplaatst. Dit geldt in sterkere mate buiten Frankrijk, waar dit boek samen met het veel later geschreven 'Toezicht houden en straffen' (1975) opgang zal maken en als één geheel gelezen zal worden. In dit laatste boek wordt de geschiedenis van het strafrecht eveneens op een ontmaskerende wijze geschilderd: aan het eind van de achttiende eeuw zet zich helemaal geen vermenschelijking door van de oude, griezelige lijfstraffen, maar de ontwikkeling van nieuwe technieken die een efficiënte en corrigerende greep op het innerlijk van de misdadiger nastreven. Het nieuwe strafrecht wil daarbij de criminaliteit niet bestrijden, maar een welbepaald type ervan stimuleren. Het is de bedoeling de criminaliteit uit bepaalde terreinen weg te pompen en te verzamelen op een plaats waar ze bruikbaar is voor een cynische politiestaat. Een derde ontmaskerend werk vindt men, nog steeds volgens deze 'kritische' lezing van Foucault, in de 'Geschiedenis van de seksualiteit' (1976), waar de seksuele revolutie en de eruit voortvloeiende emancipatiebewegingen beschreven worden als de toppunten van een hoogst manipulatieve machtsgreep, die het westerse individu er steeds verder toe gebracht heeft om zijn seksueel leven in de vorm van bekentenis uit te spreken⁸.

Dit rechtlijnige beeld van Foucault als ontmaskeraar van de machtsstructuren gaat dan wel voorbij aan het feit dat er tussen 'Geschiedenis van de waanzin' (1961) en 'Toezicht houden en straffen' (1975) een hele periode ligt waarin de machtsproblematiek op de achtergrond blijft en Foucault opgaat in wat op de eerste plaats een epistemologische interesse lijkt te zijn. De omslag wordt aangekondigd in 'De geboorte van de kliniek' (1963), waar niet zozeer de opkomst van de geneeskunde als sociologisch feit, maar de eigen kenmerken van de 'klinische observatie' uit de doeken worden gedaan. Het jaar daarna vertaalt hij Kant's 'Antropologie vanuit pragmatisch oogpunt' in het frans. Dan komen zijn grote werken. Het is de periode van 'De woorden en de dingen' (1966), 'De archeologie van het weten' (1969), 'De orde van het vertoog' (1971) en minder opvallende studies als 'Dit is geen pijp' (1973) en 'Ik, Pierre Rivière' (1973). Over dit deel van zijn werk zullen de epistemologen en de linguïsten zich buigen, met een heel andere Foucault voor ogen dan de kritische sociologen.

Resten zijn laatste werken, 'Het gebruik van de lust' en 'De zorg voor zichzelf', die allebei enkele weken voor zijn dood in 1984 verschenen. Foucault had de jaren tevoren weinig van zich laten horen, en toen de werken verschenen kon men denken: een derde Foucault. Het gaat nu over de subjectiviteit en de innerlijkheid, zoals die uit de evolutie van de seksuele moraal is af te lezen. Het verraste daarbij dat de auteur, die het katholicisme van in zijn studententijd de rug had toegekeerd, een derde boek aankondigde over het christendom.

⁸ Het boek van M. Lambrecht presenteert Foucault op deze wijze en geeft slechts in zijn inleiding enkele summier notities over de epistemologische problematiek. Hierdoor ontstaat wel een vertekend beeld. Anderzijds verwijzen wij graag naar dit werk voor de weergave van de reacties op Foucault's werken.

En toch: misschien is Foucault wel vanaf het begin een auteur die twintig eeuwen christendom in zijn lijf geschreven voelt staan en zich van hieruit de vraag stelt naar zijn eigen identiteit. Deze interpretatie van zijn oeuvre moet nu beargumenteerd worden.

De archeologie van de irrationaliteit

Het belang van de 'Geschiedenis van de waanzin' voor de interpretatie van de psychiatrie als cultuurfenomeen hebben wij elders al uitvoerig besproken⁹. Kort samengevat bevat het werk deze stelling: iedere cultuurperiode sluit een aantal grenservaringen van het gewone leven uit. Deze uitsluiting gebeurt op een quasi-rituele manier. Het is alsof men een bedreigend aspect van het leven ter aanschouwing van allen ten tonele voert, om het dan op gewelddadige manier te isoleren. Tijdens de middeleeuwen was het object van deze uitsluiting de dood, en de melaatsheid was het symbool ervan bij uitstek. Aan het begin van de klassieke tijd neemt de irrationaliteit deze functie over, en de krankzinnige zal het wezen van deze irrationaliteit belichamen: in plaats van de melaatse wordt nu de krankzinnige uitgestoten en opgesloten. Het feit dat deze mensen als dieren in duistere krotten werden opgesloten, dat men naar hen ging kijken als in een dierentuin en daarbij hun razernij probeerde uit te lokken, valt op deze wijze te begrijpen: zij dienden als waarschuwend teken voor wie de perken van de rationaliteit zou willen doorbreken. Als Pinel de kettingen wegneemt en aan de krankzinnigen hun menselijke waardigheid beweert terug te geven door ze 'zieken' te noemen, verandert er echter in wezen niets: de irrationaliteit blijft iets dat uitgesloten en 'genormaliseerd' moet worden. De 'zinloosheid' is een ervaring waaraan geen plaats gegund mag worden.

Rond Foucault's boek ontstond dadelijk een heftige polemiek: zowel zijn oordeel over de psychiatrie, en in het bijzonder over de psychoanalyse, als de accuraatheid van zijn historisch onderzoek werden heftig aangevallen. Maar wellicht is het belangrijker een aantal centrale wijsgerige intuïties onder ogen ten zien die Foucault met de resultaten van het historisch onderzoek wou confronteren.

Vooreerst is er de intuïtie dat bij een cultuurhistorisch onderzoek de discontinuïteit tussen verschillende cultuurperiodes van meer essentiële betekenis zou kunnen zijn dan de continuïteit. De hele 'Geschiedenis van de waanzin' is eigenlijk opgebouwd rond twee cultuurhistorische breekpunten. Het eerste echte breekpunt situeert hij bij de aanvang van de klassieke tijd. Op vrij plotse manier ontstaat er een nieuwe perceptie van de werkelijkheid, die door de uitstoting van de irrationaliteit gekarakteriseerd is. Wij hebben dus te maken met een nieuw kennismodel of 'epistèmè', waarmee wij het begrip gebruiken dat Foucault in 'De woorden en de dingen' zal uitwerken. Een volgend breekpunt is dan het ontstaan van de psychiatrie in eigenlijke zin. Foucault's tweede intuïtie heeft betrekking op het feit dat er achter schijnbare humanisering heel geraffineerde manipulatie schuil kan gaan. Je vindt er dus al de latere analyses aangekondigd, die na een incubatieperiode van verschillende jaren in 'Toezicht houden en straffen' en 'De wil tot weten' uitgewerkt zullen worden.

Deze twee intuïties zijn zeker niet radicaal nieuw, maar Foucault zal er eigen accenten aan geven. Zijn concrete toepassingen op de geschiedenis van sociale instel-

⁹ P. VANDERMEERSCH, *De religie en het ontstaan van de psychiatrie*, in: *TvT* 19 (1979) 329-351. *Foucault en de geschiedenis van de psychiatrie*, in: *Psychiatrie, godsdienst en gezag*, red. P. Vandermeersch, Leuven/Amersfoort 1984, 21-40.

lingen zullen daarbij grote indruk maken. Met zijn nadruk op het belang van de discontinuïteit behoort Foucault tot de denkers die in de cultuurgeschiedenis niet langer de continue onderstroom of de finaliteit, maar de verandering centraal willen stellen. In het spoor van zijn leermeester Canguilhem en van Bachelard zoekt hij aan het hegeliaanse schema te ontkomen en het singuliere feit als feit positief te waarderen¹⁰. Net zoals Foucault daarom het marxisme terzijde schoof, zou de theoloog in zijn spoor vragen kunnen stellen over de wijze waarop de categorie 'heilsgeschiedenis' vaak gebruikt wordt. Maar met deze inbreng in de theologie zijn wij nog niet bij het belangrijkste dat hij te bieden heeft.

Hetzelfde geldt voor zijn intuïtie betreffende verborgen manipulaties die onder humaniseringsidealen schuilgaan. De inspiratie van Marx en Nietzsche werkt hier zeker door, ook al blijkt voor Foucault al gauw dat je de macht niet zo maar direct kunt localiseren. In 'De geschiedenis van de waanzin' wijst hij de socio-economische verhoudingen beslist af als welomschreven en determinerende krachten. Er zijn fundamentele determinanten van culturele aard en zij zijn het die bepaalde ervaringen uit een cultuur weten te bannen. Op dit gegeven zou men in de bevrijdingstheologie verder kunnen ingaan. Maar ook dit is misschien niet het meest eigene dat Foucault aan de theologie te bieden heeft.

De ethische bedwinging van het irrationele lichaam

Wij naderen de kern van Foucault's eigen inzichten met een derde intuïtie, namelijk de wijze waarop hij ethiek situeert. Op het eerste gezicht komt hier nog minder nieuws naar voren en staan wij opnieuw voor preciseringen van bekende thema's: de ethiek die verbonden is met de uitsluiting van de irrationaliteit, is die van de burger. Met deze stelling verbindt Foucault een aantal even weinig originele secularisatiethema's: het seculiere karakter van de oprichting van het Hôpital Général als plaats van de 'grote opsluiting' van krankzinnigen en andere marginalen, wordt duidelijk aangegeven¹¹. Ook wordt gesteld dat de nieuwe ethiek verband houdt met het verlies van het religieuze karakter van de armoede: de arme is in de klassieke tijd niet langer Gods appèl tot christelijke naastenliefde van de bezittende¹². De arme, gezien als bedelaar, is de onbetrouwbare medeburger geworden, die weigert zich aan de ascese van de arbeid te onderwerpen. Eigen aan Foucault is wel dat hij deze burgerlijke ethiek van de rationaliteit niet uit het ideaal van de productiviteit wil afleiden. Voor hem is het rationaliteitsideaal het primaire en de productiviteit slechts een mogelijk gevolg, dat overigens best kan ontbreken. Dit wordt duidelijk als men ziet hoe vaak men naar niet-productieve bezigheden greep als men dwangarbeid oplegde. De harde werker moest niet laten blijken dat hij genot en voldoening beleefde aan het resultaat van zijn zwoegen, hij moest tonen dat hij zich genoeg zelfdiscipline kon opleggen om diep in het hart te verzaken aan de verlokkingen van de ledigheid. De burgerlijke rationaliteit bestond op de eerste plaats in een innerlijke keuze die de verleiding van de irrationaliteit uit het eigen hart weet te bannen.

Foucault keert dus het marxistische schema van onderbouw en bovenbouw om. Maar er is wellicht meer, tenminste als wij aandacht besteden aan wat men doorgaans

¹⁰ Over Canguilhem en Bachelard zie *Denken in Parijs*, l.c., 212-225.

¹¹ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, l.c., 61-72.

¹² Ib. 73-74.

bekritiseert als de zwakkere kanten van 'De geschiedenis van de waanzin', die men dan als onaf terzijde schuift. Twee bezwaren komen bij de critici regelmatig terug: het feit dat Foucault de waanzin als prototype van de irrationaliteit beschouwt en van hieruit de burgerlijke ethiek wil interpreteren, en dat hij in zijn werk nog steeds lijkt te geloven aan een oorspronkelijke ervaring van die waanzin, die je achter het uitsluitingsproces zou kunnen blijven lezen.

De eerste kritiek is veelal door historici naar voren gebracht: de oprichting van het Hôpital Général had niet op de eerste plaats de krankzinnigen, maar de bedelaars op het oog. Gaandeweg werden er ook ander marginalen geïnterneerd: prostituées, sodomieten, libertijnen en tenslotte ook krankzinnigen. Deze laatsten vormden maar een klein deel van de totale populatie van het gasthuis, zij hadden er een apart verblijf, en werden juist niet onderworpen aan het correctionele arbeidsritme. Er is dus geen enkele reden om in de krankzinnigheid de erkende symbolische gestalte te zien van de irrationaliteit die moet uitgesloten worden¹³. De tweede kritiek komt van Foucault-kenners. Ze wijzen erop dat Foucault in de 'Geschiedenis van de waanzin' nog denkt dat er ervaringen zijn die in alle cultuurhistorische kaders identiek blijven. Dit zal niet lang meer duren: is eenmaal het begrip van de 'epistèmè' ontwikkeld, dan zal hij onmogelijk meer in dergelijke ongeconditioneerde ervaringen kunnen geloven. Wat met het woord 'waanzin' aangeduid wordt, is aan tijd en plaats gebonden. Er is geen waanzin als vaste entiteit, waar nu eens zo en dan weer anders tegen aangekeken wordt. Voor de latere Foucault is het begin van alles de praktijk, die in de loop van de geschiedenis verschuift en die allerlei factoren laat samenwerken om een schijn van identiteit te constitueren en dit 'waanzin' te noemen...¹⁴

De kritieken hebben misschien ongelijk als zij niet proberen te begrijpen waarom Foucault deze op het eerste gezicht misschien betwistbare posities inneemt. Misschien kan men in het werk van Foucault als geheel een verborgen logica vinden als men deze moeilijkheden niet zomaar terzijde schuift en er het teken in leest van een nog niet uitgekristalliseerde intuïtie, waarmee de auteur aan het worstelen is. Uitgaande van Foucault's opvallende belangstelling voor de lichamelijke beelden waarin de waanzin zich uitdrukt, moet je dan even halt houden bij het begrip ongebreidelde passie, dat voor hem de kern van de irrationaliteit uitdrukt. De passie is voor hem geen eigenschap van het subject. De passie is een grondervaring, waarin lichaamsbeleving en bedwelming door beelden in mekaar verstrengeld liggen en waaruit pas door een daad van inperking het subject tot stand komt. Staan wij hier al voor de intuïtie die hij aan het eind van zijn leven omtrent het christendom zal uitwerken?

Het valt buiten het bestek van dit artikel om mijn lezing van de 'Geschiedenis van de waanzin' gedetailleerd te beargumenteren, vermits het eigenlijk gaat om de specialistische vraag of Foucault's opvatting over het westerse, christelijke subject in zijn eerste werk reeds in kiem aanwezig was. Laat ons niettemin enkele hoofdlijnen schetsen. In het hoofdstuk over 'de zinnelozen' verbindt Foucault het feit dat de krankzinnigen als dieren behandeld worden, met de desacralisering van de natuur. Waar het dier tot en met de renaissance verwees naar geheime krachten uit de mysterieuze orde die God in

¹³ Wij steunen op de referaten van J. Imbert, Cl. Quétel en N. Sainte Fare Garnot op de studiedagen van de 'Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse', die op 19 en 20 oktober 1984 te Parijs in de Salpêtrière gehouden werden en waarvan het verslag gepubliceerd zal worden in het tijdschrift *Frénésie*.

¹⁴ DREYFUS/RABINOW, o.c., 11-12. Foucault schrijft dit overigens zelf in *L'archéologie du savoir*, l.c., 63-64.

de schepping had gelegd, wordt nu het animale beleefd als pure brutaliteit, geweld en zinloosheid¹⁵. Als doorbraak van de aldus ervaren dierlijkheid is de waanzin dan ook niet langer iets waaruit de menselijke rede de onbegrijpelijke grootheid van de schepping kan aflezen. Het religieuze thema van de dwaasheid van het kruis verliest zijn positieve connotaties. Wat voor de mens dwaasheid is, is niet langer een verwijzing naar de opperste wijsheid van God.

Doordat hij laat blijken hoe diep een mens kan vallen en hoezeer deze de dierlijkheid benadert, wijst de waanzin veeleer op de fundamentele schuld die aan het mensengeslacht kleeft. Op paradoxale wijze verheerlijkt hij de genade van God, die de krankzinnige geen schuld aanrekent. In tegenstelling tot andere 'irrationelen' is de krankzinnige niet iemand die tegen de morele orde handelt¹⁶. De krankzinnige is buiten de orde van het ethische gevallen. Hiermee komen wij opnieuw aan Foucault's grondstelling: de orde van het ethische begint slechts bij de wilsdaad die aan het irrationele verzaakt.

Wat die ethische grondkeuze precies inhoudt, blijkt op negatieve wijze uit wat Foucault het 'transcendente van het delirium' noemt. Waanzin is in de klassieke tijd essentieel waan of delirium; de krankzinnige verliest zich in de verbeelding, die bron is van alle vergissingen maar tevens de verzameling van alle mechanismen van het lichaam¹⁷. Met andere woorden, wie zich aan de verbeelding overgeeft, laat zich niet enkel bedriegen door zinsbegoochelingen of een verkeerd gebruik van de zintuigen, maar onderwerpt zich aan de passie, en deze passie is een fundamentele primitieve dimensie van het menszijn. Men blijft dus in de niet-bedwongen cyclus van de passie en het beeld, terwijl de rationaliteit het subject de ethische plicht oplegt hier een grens te trekken.

De wijze waarop Foucault deze afbakening verder wil invullen, is niet ten einde toe duidelijk. Hij verwijst naar het onderscheid tussen de orde van het woord en de orde van het beeld, die elk sinds de renaissance een apart leven gingen leiden. Deze stelling wordt vooral met plastische formules geëvoceerd. Je voelt er volop de epistemologische interesse in aanwezig die in 'De woorden en de dingen' zal doorbreken, en daarnaast een esthetische beleving van zoiets als de eeuwige irrationaliteit waarmee het menselijk lichaam vraagt door een ander onderworpen te worden. Er is een spanning

¹⁵ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, I.c., 165-170.

¹⁶ Ib. 170-173. Wij citeren de tekst omdat de nederlandse vertaling een manifeste zetfout ('immortalité' in plaats van 'immoralité') niet opgemerkt heeft en dus op vreemde wijze plots over 'onsterfelijkheid' spreekt: 'On comprend pourquoi le scandale de la folie peut être exalté, quand celui des autres formes de la déraison est caché avec tant de soin. Celui-ci ne comporte que l'exemple contagieux de la faute et de l'immoralité; celui-là indique aux hommes à quel voisinage de l'animalité leur chute a pu les entraîner, et en même temps jusqu'où a pu s'infléchir la complaisance divine lorsqu'elle a consenti à sauver l'homme. Pour le christianisme de la Renaissance, toute la valeur d'enseignement de la déraison et de ses scandales était dans la folie de l'Incarnation d'un dieu fait homme; pour le classicisme, l'incarnation n'est plus folie; mais ce qui est folie, c'est cette incarnation de l'homme dans la bête, qui est, en tant que point dernier de la chute, le signe le plus manifeste de sa culpabilité; et, en tant qu'objet ultime de la complaisance divine, le symbole de l'universel pardon et de l'innocence retrouvée. Désormais, toutes les leçons de la folie, et la force de son enseignement, il faudra les chercher dans cette région obscure, aux confins inférieurs de l'humanité, là où l'homme s'articule avec la nature, et où il est tout ensemble déchéance ultime, et absolue innocence' (173). De nederlandse vertaling geeft ten onrechte: 'Nu valt te begrijpen, waarom de aanstoot van de waanzin kan worden verheerlijkt, terwijl de aanstoot van andere vormen van redeloosheid zo zorgvuldig wordt verstopt. Die andere vormen vertegenwoordigen alleen maar het aanstekelijke voorbeeld van schuld en van onsterfelijkheid, maar waanzin laat de mensen zien tot hoe dicht bij dierlijkheid hun val ze heeft kunnen meeslepen...' (87).

¹⁷ Ib. 216.

tussen beide thema's. 'De woorden en de dingen' begint met de beroemde analyse van Las Meninas van Velasquez. 'De geschiedenis van de waanzin' besluit met Goya's 'Gekkenhuis': 'Goya voelde bij dat gekrioel van menselijk vlees in de leegte, van deze naaktfiguren langs kale muren, waarschijnlijk iets dat verwant is aan een vorm van pathetiek uit onze dagen: dat symbolische klatergoud van de kronen op het hoofd van de zinneloze koningen toonde duidelijk smekende lichamen die klaar stonden om kettingen en zweepslagen te ontvangen en die het delirium op hun gelaat niet zozeer door hun ellende weerspraken als wel door de menselijke waarheid die door al dat ongeschonden vlees heen straalde. De man met de driekante steek is niet gek omdat hij een oude hoed als bekroning van zijn naaktheid heeft gekozen, maar in deze gek met hoed verschijnt – door de sprakeloze kracht van zijn gespieerde lichaam en door zijn ongebreidelde en ontspannen jeugd – een menselijke presentie die reeds bevrijd is en die sinds het begin van alle tijden eigenlijk al vrij is door zijn geboorterecht'¹⁸.

Doch de vrijheid van het lichaam is voor een westerling wellicht het heimwee naar het verloren paradijs, een droom die slechts kan opkomen bij wie aan de onmiddellijkheid van het lichaam verzaakt heeft. Misschien hebben wij dus reeds in 'De geschiedenis van de waanzin' een eerste verwoording van Foucault's zelfanalyse als westers subject: een wezen bij wie de ethiek zich aandient als vanzelfsprekende opdracht om de lichamelijke passie zo te ordenen dat er innerlijkheid ontstaat. Reeds hier lijken wij te stoten op Foucault's typische filosofische reflectie op de subjectiviteit van de christelijke traditie. Deze zal in ieder geval de kern vormen van zijn laatste werken.

De archeologie van de kennis

Het accent dat hier gelegd wordt op het thema van de lichamelijkheid in Foucault's 'Geschiedenis van de waanzin', zal wellicht velen verwonderen, zeker hen die in het boek op de eerste plaats een voorbode van de latere analyses van de macht zien. 'De geboorte van de kliniek', het volgende werk van Foucault, gaat echter eveneens over het lichaam. Men gaat vaak aan dit werk voorbij en ook hier ontbreekt de ruimte om er dieper op in te gaan, terwijl het misschien erg onthullend is voor de lichaamsproblematiek en niet enkel een aankondiging is van de epistemologische werken.

'De woorden en de dingen' begint met het beroemde citaat uit de 'Chinese encyclopedie': de dieren worden ingedeeld in: (a) zij die aan de keizer toebehoren, (b) opgezette, (c) tam gemaakte, (d) speenvarkens, (e) zeemeerminnen, (f) fabelachtige, (g) loslopende honden, (h) de dieren die in deze classificatie ingesloten zijn... De opzet van het boek is van meet af aan duidelijk: achter de vraag wat waar of vals is, steken een aantal formele criteria, die de orde bepalen waarin onze ervaring gegoten moet worden, wil ze in aanmerking komen voor een waarheidsoordeel. De chinese encyclopedie wekt onze lachlust op omdat zij ons 'onmogelijk' voorkomt. De reden is niet dat het onduidelijk zou zijn of een dier al dan niet tot een bepaalde klasse behoort, of omdat deze encyclopedie het over dieren heeft die ons begrip van 'dierenwereld' ondermijnen. Het feit zelf dat er op zulke wijze geclassificeerd wordt, komt ons volmaakt onzinnig voor. Blijkbaar liggen er aan de basis van onze inzichten in de werkelijkheid een aantal vooronderstellingen over de wijze hoe kennis hoort te zijn, en deze vooronderstellingen kunnen verschillen.

¹⁸ Ib. 549-550. Wij citeren de ned. vertaling, 273.

Zo bekeken lijkt het erop dat Foucault niets anders doet dan de kantiaanse problematiek van de a-priori-categorieën van de zintuiglijkheid herinterpreteren, ware het niet dat hij zijn begrip van 'epistèmè' ontwikkelt, dat op de eerste plaats een visie op de geschiedenis is. Foucault werkt de hypothese uit dat er historische breekpunten zijn, waar de a-priori-vormen die aan het kennisideaal gesteld worden, plots verschuiven. Het ene kennismodel (epistèmè) wijkt voor het andere. Tot op het eind van de zestiende eeuw was iedere kennis gebaseerd op het onderkennen van gelijkenissen. Hemel en aarde, macrocosmos en microcosmos weerspiegelden mekaar: er zijn evenveel vissen in het water als er dieren op het land zijn, en het is niet toevallig dat er vissen zijn die 'episcopus' heten¹⁹. Om dit net van overeenkomsten te vinden heeft God tekens in de schepping neergelegd. Begrijpen valt samen met hermeneutiek bedrijven: je kunt te weten komen dat de groene schors van de noten goed is voor wonden aan het hoofd, terwijl de noot zelf de dieper liggende hoofdpijn kan genezen, omdat je attent bent geweest voor de 'signatuur' die God in de dingen heeft gelegd, die de bolster met de hoofdhuid en de noot zelf met de hersenen in verband bracht²⁰. Ontwikkeling van kennis bestaat erin dat je een nieuwe overeenkomst vindt en de waarheid van de bereikte kennis blijkt uit het feit dat je op die wijze steeds meer overeenkomsten ontdekt.

Bij het begin van de 'klassieke tijd' (16de-17de eeuw) wordt dit kennismodel vervangen door een ander. Vrij plots dringt zich een nieuwe epistèmè op. Classificatieschema's en geordende tabellen vormen nu het model waarbinnen de realiteit begrepen moet worden. Wat dit betreft is er niet alleen de ons bekende maar vrij late tabel der scheikundige elementen van Mendeljew. De classificatie wordt vanaf het begin van de klassieke tijd het criterium van begrijpelijkheid: zowel dieren, planten en ziekten als scheikundige elementen worden geclassificeerd. Telkens wanneer men een leemte in de aldus ontstane tabel heeft opgevuld, heeft men een stukje meer van de realiteit begrepen²¹. Dit kennismodel verliest op zijn beurt aan betekenis wanneer achter het statische karakter van de classificaties een dynamiek tastbaar wordt die zich opdringt als datgene wat men eigenlijk moet bevatten. Begrippen als 'evolutie' en 'geschiedenis' worden de sleutel om de werkelijkheid te begrijpen. De voorstelling kan dan ook niet langer het wezen van een zaak uitdrukken: wat in een voorstelling verschijnt, is slechts een momentopname van iets dat in ontwikkeling is. De echte kennis moet door de voorstelling heen de innerlijke ontwikkeling van een wezen pogen te vatten, want pas wie de ontplooiingslogica vat, doorgrondt het wezen van de dingen.

Deze nieuwe epistèmè stelt ook op een nieuwe wijze de vraag naar het kennend subject. Vermits ook het subject in voortdurende ontwikkeling is, heb je in de perceptie een verbinding tussen de momentopname van een object en een momentane ontwikkelingsfase van het kennend subject. Dit heeft als gevolg dat de antropologische bekommernis nu iedere vorm van kennis gaat doorkruisen: het subject wil steeds meer over zijn eigen ontwikkeling te weten komen, omdat het anders geen vaste grond onder de voeten heeft om te weten wat het eigenlijk weet. De opkomst van dit kennismodel, aan

¹⁹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, I.c., 33.

²⁰ Ib. 42.

²¹ Het is de periode die je kunt karakteriseren als het uiteengaan van de woorden en de dingen (vandaar de titel van het werk). Terwijl het woord als naam onlosmakelijk met een ding verbonden was, en eigenlijk hetzelfde statuut had als de voorstelling van de betrokken zaak, wordt het woord nu iets autonooms, dat door zijn structurerende kracht de intelligibiliteit aan de dingen oplegt.

het eind van de achttiende eeuw, biedt dan ook de mogelijkheid tot het ontstaan van de menswetenschappen, met als eerste in de rij: de geschiedenis.

Maar ook dit model is niet eeuwig. Het is goed denkbaar dat een nieuwe epistèmè binnenkort aan deze antropologische bezorgdheid een einde maakt. In dit verband spreekt Foucault over de nabije dood van de mens.

Het misverstand over de dood van de mens

De laatste bladzijden van 'De woorden en de dingen' hebben tot uiteenlopende interpretaties aanleiding gegeven. De verwijzing naar Nietzsche droeg er in de jaren zestig toe bij dat de tekst werd gelezen als de proclamatie van de dood van het liberale humanisme²². In de V.S., waar dit werk samen met de erop volgende epistemologische werken pas onlangs bekendheid kreeg, vraagt men zich vanuit een hedendaagse vraagstelling af, of Foucault nu een structuralist en anti-humanist is of niet²³. Een begripsverwarring rond de term humanisme en een andere opvatting van fenomenologie en existentialisme leiden daar nu tot een ander misverstand: men wil eigenlijk weten of Foucault's denken ruimte laat voor het transcendente. Hierbij vergeet men dat in Frankrijk de term 'humanisme', in tegenstelling tot amerikaans gedachtengoed, onmiddellijk anti-religieuze connotaties oproept, en dat het existentialisme dat in Amerika met de fenomenologie wordt verbonden, er heden ten dage een positieve en quasi-religieuze betekenis heeft gekregen, die voor een Fransman erg vreemd moet lijken²⁴.

Het misverstand is begrijpelijk vanwege Foucault's bijna profetische taal en diens religieuze woorden, die in een andere culturele context anders begrepen werden: 'Nietzsche wijst ons nog steeds het keerpunt: in onze dagen wordt niet zozeer de dood van God bevestigd als wel het einde van de mens... Het wordt plots duidelijk dat de dood van God en de laatste mens met elkaar verbonden zijn: ... vermits hij God gedood heeft, moet hij nu zelf zijn beperktheid verantwoorden; maar omdat hij midden in de dood van God spreekt, denkt en bestaat, is zijn moord zelf gedoemd om te sterven; nieuwe goden, die eigenlijk dezelfde zijn, vullen de oerzee van de toekomst; de mens zal verdwijnen. Niet zozeer de dood van God – of liever in het spoor van deze dood en in nauw verband daarmee – maar op de eerste plaats de dood van de moordenaar wordt in het denken van Nietzsche aangekondigd; het is de versplintering van het gelaat van de mens tot lach, en het is de terugkeer van de maskers; het is het uiteenvloeien van de diepe bedding van de tijd waardoor de mens zich gedragen voelde en waarvan hij de druk vermoedde in het wezen zelf van de dingen'²⁵.

De mens van wie Foucault het einde beschrijft, is de mens als zingever, die zichzelf in de kennis terugvindt. Het gaat om het einde van de antropologie als grondslag van iedere wetenschap en, hiermee samengaan, om het geloof in de geschiedenis als datgene wat het menselijk leven zinvol maakt. De idee zal nog scherper geformuleerd worden in het voorwoord op 'De archeologie van het weten', dat drie jaar later zal verschijnen: wanneer men protesteert tegen een discontinue opvatting van de geschie-

²² Foucault gaf op dit ogenblik les in Tunis en zou pas vrij laat, bij zijn terugkeer naar Parijs eind 1968, rechtstreeks met het daar heersende klimaat in contact komen.

²³ Zoals het overigens uitstekende, reeds vermelde boek van H.L. Dreyfus en P. Rabinow.

²⁴ P. SCHOTSMANS, *Waardeleer als teken van een geseculariseerde samenleving?* proefschrift K.U. Leuven 1982 (ongepubliceerd).

²⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, l.c., 396-397.

denis, 'schreeuwt men niet omwille van het verdwijnen van de geschiedenis, maar omdat die vorm van geschiedenis uitgewist wordt welke heimelijk, maar wel volledig, in verband werd gebracht met de synthetische activiteit van het subject'²⁶. Het einde van deze epistèmè leest Foucault af uit de opkomst van het structuralisme. In de oorspronkelijke opzet was de ondertitel van 'De woorden en de dingen' overigens niet 'een archeologie van de menswetenschappen', maar 'een archeologie van het structuralisme'. Foucault is niet zozeer een structuralist, maar eerder iemand die het structuralisme wil interpreteren als fenomeen en hieruit het feit afleest dat de mens niet langer als subject van de kennis valt te bepalen.

Leidt dit tot nihilisme? De laatste paragraaf van 'De woorden en de dingen' klinkt als een geruststelling: de mens is niet het oudste probleem waarmee de filosofie worstelt. De antropologische wending is slechts anderhalve eeuw oud, en waarom zou het lot van de filosofie hiervan afhangen? Ook in een nieuw kennismodel zal er gedacht moeten worden, al kennen wij voor het ogenblik noch de vormen, noch de belofte van dit denken²⁷. Overigens lijkt er voor Foucault iets goeds te steken in het keerpunt dat hij beschrijft: de mens die zich als zingever in de kennis wou terugvinden, heeft zich maar al te vaak van zijn singulariteit vervreemd.

Om op de kritisch-sociologische interpretatie van Foucault terug te komen: het gaat in 'De woorden en de dingen' in ieder geval weinig over macht. Eveneens weinig over het lichaam, zou men kunnen repliceren. Dit moet nog uitgemaakt worden. Dat de verdediging van de singulariteit van de mens een ethische ondertoon heeft, is duidelijk, maar het is waar dat die singulariteit niet expliciet met lijfelijkheid wordt verbonden. Is het evenwel niet opvallend dat vooral de biologie als voorbeeld van de menswetenschap bestudeerd wordt, naast de economie en de linguïstiek, waarvan het statuut in die tijd sterk in de belangstelling stond? Bovendien, wijst Foucault als teken dat de belangstelling voor de formele structuur het einde van de mens aankondigt, niet op de eerste plaats naar het werk van Artaud, waarin de ervaring doorbreekt die door de epistèmè van de laatste anderhalve eeuw was uitgesloten? 'Bij Artaud wordt de taal als discours afgewezen en in het plastisch geweld van de botsing weer opgenomen. De taal verwijst er naar de kreet, naar het gemartelde lichaam, naar de materialiteit van het denken, naar het vlees'²⁸.

Singulariteit en discontinuïteit als ethische plicht

Met 'De archeologie van het weten' (1969) en 'De orde van het vertoog' (1971) komen wij aan de werken waarin Foucault de basisconcepten 'archeologie' en 'genealogie' uitwerkt. In een dubbele beweging wil hij eerst nagaan op basis van welke beperkende vooronderstellingen de verschillende uitspraken over de werkelijkheid tot 'discursieve eenheden' samengebracht werden. Na dit historische en reducerende werk wil hij in een reconstructiepoging het onuitgesprokene formuleren dat in het tot standkomen van deze discursieve eenheden aan het werk was²⁹.

De term 'discours' wordt bij deze gelegenheid door Foucault geïntroduceerd, die snel in het algemene franse taalgebruik overgenomen zal worden³⁰. Foucault betoogt

²⁶ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, l.c., 24.

²⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, l.c., 398.

²⁸ Ib. 395.

²⁹ Voor een kernachtige formulering, zie *L'ordre du discours*, l.c., 62-63.

dat het kernproces niet enkel plaatsvindt tussen een subject en een object dat, mits men beschikt over de geëigende methoden, voor het subject kenbaar is. De discursieve praktijk, die een aantal uitspraken tot een aparte 'wetenschap' samenbrengt, stelt even zware epistemologische vragen. Met andere woorden, het onderscheid tussen de verschillende wetenschappen, dat gewoonlijk verantwoord wordt door ze elk met een eigen object en een eigen methode uit te rusten, wordt hier tot een probleem gemaakt. Als b.v. psychologie en sociologie van mekaar verschillen, is het niet omdat respectievelijk object en methode onderscheiden zijn, maar omdat ze een andere greep op de werkelijkheid uitoefenen en er met geweld een ander fragment uit isoleren, er verbanden aan opleggen en hun constructies tot een aparte wetenschap – of liever, eigen discours – proclameren.

De grondidee van 'De woorden en de dingen' wordt dus verder ontwikkeld. Daar had Foucault gesteld dat de biologie van de zeventiende eeuw dichter stond bij de economie uit dezelfde periode dan bij de biologie uit de negentiende eeuw: de discontinuïteit tussen de epistèmès leidde tot fundamentele twijfel over de continuïteit van de wetenschappen. Nu wordt deze idee van discontinuïteit ook binnen eenzelfde epistèmè tot gelding gebracht. Als je alle wetenschappen bij mekaar brengt, krijg je geen mooi geheel zoals wanneer je erin slaagt een puzzel te voltooiën. Er steekt geweld in de discursieve praktijk, die een stuk van de realiteit tot een eigen terrein wil organiseren en als onderscheiden van een ander discours wil doen erkennen.

Dit is niet zonder gevolg voor de theologie, al spreekt Foucault weinig over deze discursieve praktijk. Men kent de slagzin van de 'methodische neutraliteit' waarin disciplines als psychologie of sociologie zich plegen te hullen als zij religieuze fenomenen bestuderen. Doch verbergt de verontschuldigende glimlach dat je daarmee slechts een psychologische of een sociologische uitspraak hebt gedaan, niet de fundamentele waarheidsvraag: spreekt de theologie nog over dezelfde werkelijkheid als tevoren, wanneer ook andere discours een stuk van die werkelijkheid tot het hunne hebben verklaard?

Dit geldt uiteraard voor ieder discours dat zich al dan niet uit een andere, ruimere wetenschap, zoals de filosofie en de theologie, geëmancipeerd heeft om een eigen leven te leiden: 'Wij moeten vragen stellen bij deze uitsnijdingen of groeperingen waaraan wij gewoon zijn. Mag men zonder meer het onderscheid accepteren dat gemaakt wordt tussen de grote typen discours, of tussen de vormen en de genres die wetenschap, letterkunde, filosofie, godsdienst, geschiedenis, fictie, enz. tegen mekaar opstellen en als grote historische eenheden doen voorkomen?'³¹ Dit onderscheid is het gevolg van een praktijk die met een zeker geweld een orde aan de dingen oplegt, en hiermee gaat onvermijdelijk historische bepaaldheid, toeval en macht gepaard³².

De macht betekent echter niet dadelijk dat er machthebbers en onderworpenen zijn. In zijn latere werk zal Foucault er vaak op terugkomen: men is al te vaak geneigd om van de macht een mythische eenheid te maken, die men ergens kan opsporen en bestrijden. Macht is iets anoniems. Deze idee is nu reeds te vinden in de stelling dat het discours niet de uitdrukking is van een subject. Het discours is er eerst. Het subject is slechts een moment in de voortdurende productie van discours en overigens is de

³⁰ 'Voordat Foucault de term "discours" introduceerde, moesten wij ons behelpen met "propos"', aldus een frans interview waarvan ik de referentie niet meer terugvond.

³¹ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, l.c., 32-33.

³² FOUCAULT, *L'ordre du discours*, l.c., 55.

verleiding groot om zich als subject aan de bestaande discours over te leveren. De aanhef van Foucault's inaugurale rede, 'De orde van het vertoog', vertolkt dit op magistrale wijze: 'Ik had heimelijk gewild me te kunnen nestelen in het discours dat ik vandaag, wellicht voor jaren, hier moet houden. In plaats van het woord te nemen had ik gewild mij door het woord te laten omhullen, en door het woord had ik gedragen willen worden over ieder mogelijk begin heen...' ³³.

Dit is voor Foucault geen reden om te berusten in een structurele druk die ieder authentiek woord het zwijgen wil opleggen. Ongetwijfeld, de inaugurale rede is een hypocriete instelling. Er wordt een heleboel drukte gemaakt om de nieuwe spreker te begroeten, en tegelijk wordt er op verschillende wijzen geageerd om te voorkomen dat dit spreken iets nieuws brengt. Het subject Foucault rebelleert echter tegen deze druk. Met heimwee naar het oude Hellas, waar het ware discours hoog in ere stond, plaatst hij zich in het spoor van Nietzsche, Artaud en Bataille ³⁴. Foucault wil het subject dus zeker niet op een structuralistische wijze uitwissen. Maar het subject dat Foucault wil verdedigen, is het subject van wat je de positiviteit van de singuliere act zou kunnen noemen ³⁵.

Deze laatste term, die niet van Foucault zelf afkomstig is, drong zich op bij zijn benadrukken van de positieve waarde van de discontinuïteit. Als de geschiedenis discontinu is, is dit voor Foucault geen lacune in de begrijpelijkheid, maar een positieve zaak. Maar om dit mogelijk te maken moet het subject zich bewust zijn van zijn verankering, van alles wat hem bepaalt, en op de eerste plaats van zijn eigen innerlijke discontinuïteit. Zich als subject poneren is niet naar een illusoire 'heelijkheid' streven, maar de materialiteit van de singuliere daad weten te stellen. Deze act is dan weer geen daad om de daad, geen existentialistische, soevereine zelfbevestiging, maar het zoeken naar de echte waarde van het individuele. Dit omvat op de eerste plaats een onderzoek naar de waarheid van het eigen ik. De formule 'zich losmaken van zichzelf' (se *déprendre de soi-même*) zal in Foucault's werk steeds vaker terugkomen. Dit is ook de zin van zijn idealiseren van de auteur zonder gelaat, die niet zijn persoon maar slechts zijn tekst aan anderen meedeelt ³⁶. Deze afstandname van zichzelf vanuit de passie voor de radicale waarheid is voor hem de hoogste ethische plicht ³⁷. Dit betekent precies dat je niet mag opgaan in een universele waarheid. Een denken dat zich *niet* van zijn singulariteit bewust is, is een *hautain* denken, dat zich onder de mom van *dé* waarheid aan anderen wil opdringen. Dit is dan ook de zin van de uitgave door Foucault van de autobiografie van de negentiende eeuwse jongen die zijn moeder, zijn broer en zijn zus

³³ Ib. 7.

³⁴ Ib. 22-23.

³⁵ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, l.c., 261.

³⁶ De 'gemaskerde filosoof' die in *Le Monde* de rij interviews met franse filosofen opende, was M. Foucault. Alle interviews werden gebundeld in *Entretiens avec Le Monde*, 1: *Philosophies*, Parijs 1984.

³⁷ Er zijn prachtige teksten waarin Foucault zijn wijsgerige passie beschrijft als steeds verdere kritische afstandname van zichzelf. In het voorwoord op 'De archeologie van het weten' schrijft hij: 'Mijn werk probeert die onafgebakende ruimte te omlijnen van waaruit ik spreek, en die stilaan vorm krijgt in een discours dat ik nog zo broos en onzeker voel. ... Denk je dat ik in mijn schrijven zoveel moeite en zoveel genot zou investeren, ware het niet dat ik er koppig, met neergeslagen ogen en ietwat koortsige hand, het labyrint voorbereid waarin ik mijn eigen ik wil wagen?' (27-28). In het zicht van de dood begint 'Het gebruik van de lust' met de zinnen, die als laatste groet bij zijn lijkst zullen herhaald worden: 'Wat voor waarde heeft de verbetering om iets te weten te komen, als ze slechts leidt tot opgestapelde kennis, en niet ergens, voor zover mogelijk, tot de verdwaling van diegene die weet? Er zijn ogenblikken in het leven waar de vraag of men anders kan denken dan men denkt en anders kan zien dan men ziet, noodzakelijk is om door te gaan met kijken en nadenken' (14-15).

had vermoord, en zijn beleving beschreef, terwijl het gerechtelijk en medisch dossier van hem een 'geval' wou maken³⁸. Dezelfde geest vindt men, verbonden met een semiotische belangstelling, in Foucault's studie over Magritte, de surrealistische schilder die in het onderschrift van een tekening met 'Dit is geen pijp' als individu het woord nam³⁹.

Maar leidt zo'n denken niet tot relativisme en anarchie? In 'De orde van het vertoog' stelt Foucault dat er na de de-construerende taak een opbouwende voor de filosoof is weggelegd. De opgave waarvoor hij zich geplaatst voelde, was een filosofie op te bouwen die het feit als feit niet wegredeeneerde: een filosofie van het gebeuren (*une philosophie de l'événement*)⁴⁰. Is het een leemte als dit niet werd uitgevoerd? Misschien is deze taak wel een verre horizont, maar leert de realiteit niet dat er steeds nieuwe, ongeordende conglomeraten ontstaan terwijl je bezig bent met de uitvoering van de deconstruerende taak? De taak van de filosoof – en van de theoloog – bestaat misschien in deze deconstructieve Sisyphus-arbeid, die een voortdurend stollende traditie telkens weer vloeiend en levend poogt te maken. Partijgangers roepen dan wel eens: 'verrader!'. Maar is niet diegene de verrader die anderen naar de verre horizont doet staren terwijl het heden versteent?

De archeologie van het lichaam

De reflectie over de verschillende discours die mekaar binnen één cultuur beconcurreren en het zwijgen opleggen, brengt Foucault op het thema van de macht. Twee werken, die met de tussenpoos van één jaar verschijnen, gaan uitvoerig in op het thema: 'Toezicht houden en straffen' (1975) en het eerste deel van 'De geschiedenis van de seksualiteit' dat verschijnt onder de titel 'De wil tot weten' (1976).

'Toezicht houden en straffen', dat de evolutie van het strafrecht analyseert, begint met de indrukwekkende en naar ons gevoel erg schokkende beschrijving van een terechtstelling, waarbij gedetailleerde bepalingen golden in welke volgorde de verschillende lichaamsdelen moesten worden verbrand, uitgerukt, enz. Dit rituele en publieke spektakel van de dood verdwijnt aan het einde van de achttiende eeuw en maakt plaats voor een ander type straf. De gevangenis wordt gebouwd en, verborgen achter hoge muren, zit men nu een straf uit. Geen wrekende pijniging, maar een bestudeerd heropvoedingsproces. De straf wordt hiermee iets heel anders. De kern van de rechtspraak is niet langer dat men een misdaad wil bewijzen en in het lichaam wreken. Het is de ziel die men met de straf wil raken: daarom moet de schuldige in zijn persoonlijkheidsstructuur begrepen worden om haar of hem te kunnen veranderen.

Meestal is de vraag of dit een reële stap naar grotere menselijkheid betekende, het thema dat men uit het boek heeft overgehouden. Wie de disciplinerende reglementen ziet, alsook de architectuur die teruggaat op het alles controlerende panopticum van Bentham, kan evenzeer gruwelen bij deze mutilaties van de individualiteit. Doch van meet af aan stelt Foucault ook een andere vraag, waaraan hij evenveel aandacht zal besteden: hij wil namelijk uitmaken 'of de nieuwe aandacht voor de ziel niet het gevolg is van de wijze waarop het lichaam in de machtsverhoudingen is geïnvesteerd'⁴¹.

³⁸ *Moi, Pierre Rivière, l.c.*

³⁹ FOUCAULT, *Ceci n'est pas une pipe, l.c.*

⁴⁰ FOUCAULT, *L'ordre du discours, l.c.*, 58-62.

⁴¹ FOUCAULT, *Surveiller et punir, l.c.*, 28.

Het oude strafrecht, dat lijfstraffen en terechtstelling kende maar geen gevangenisstraf, berustte op de opvatting dat het leven zichzelf in stand hield, tenzij het van buiten af werd vernietigd. In de middeleeuwen werd het leven op velerlei manieren bedreigd, niet alleen door de grote criminaliteit, maar ook door de willekeur van de heren uit de feodale maatschappij. De absolute monarchie ontleende trouwens juist aan deze onveiligheid de mogelijkheid zich te legitimeren: door het gezag te centraliseren werd aan de plaatselijke willekeur een eind gemaakt en de idee van 'het' recht doorgedrukt. De veiligheid van het volk werd door de absolute macht van de koning gegarandeerd, en dit moest ook glansrijk blijken als iemand deze orde verbrak. Het ritueel van de terechtstelling van de misdadiger wordt hieruit begrijpelijk. De symboliek die gehanteerd wordt, is die van de lijfelijke confrontatie van twee lichamen, in het volle bezit van hun autonome krachten. De terechtstelling is een spektakel waarbij het lichaam van de vorst in de gedaante van de beul het lichaam van de schuldige verplettert.

Wanneer deze vorm van terechtstelling verdwijnt, heeft dit volgens Foucault op de eerste plaats te maken met een nieuwe belevingswijze van de vitaliteit van het lichaam. Het leven is vanaf de negentiende eeuw niet langer iets dat op een autonome wijze zijn bestaan bevestigt zolang het niet weggenomen wordt. Het leven wordt het resultaat van een reeks processen waardoor het geproduceerd en in stand gehouden wordt. Het individu wordt een deel van een breder proces: de natuur en haar evolutie. Hierdoor wordt het individu afhankelijk gemaakt van een groter geheel, hoezeer men zich ook ervan heeft laten overtuigen dat 'natuurlijke' identiteit en 'autonomie' samenvallen. Eigenlijk was de 'mens-machine' van La Mettrie een veel vrijer wezen dan de negentiende-eeuwse mens die zich steeds meer om zijn natuurlijk organisme gaat bekommeren. Het lichaam wordt gewillig, het wordt kneedbaar en vraagt om de 'discipline' die het in de goede natuurlijke 'vorm' zal houden. De geneeskunde wordt het nieuwe, succesrijke beroep van de negentiende eeuw⁴², niet zozeer omdat zij ziekten kan genezen, maar omdat men gelooft in haar preventief vermogen om de hygiëne te bepalen. Om dezelfde reden neemt de pedagogie een hoge vlucht. Het strafrecht volgt dezelfde beweging: de overweldigende macht van de vorst die als Hobbes' Leviathan de strijd van allen tegen allen een halt toeroept, maakt plaats voor een gedetailleerde en continue techniek van dressuur. Er komt een politieke omkering in de benadering van wat een 'individu' is. Voordien voelde men zich des te meer een individu naarmate men hoger geplaatst en machtiger was. Nu wordt de macht steeds meer anoniem. Zij is vervat in het complexe spel van de verschillende instanties die in een maatschappij pretenderen het 'Leven' te ondersteunen. Het is de onmachtige die zichzelf nu steeds meer als een individu ervaart naarmate hij erin slaagt een plaatsje als goed verzorgd 'geval' te veroveren.

Een lichaam dat zich steeds bedreigd voelt als het niet langs alle kanten ondersteund wordt, en een macht die steeds anoniemer wordt en verspreid ligt tussen allerlei instanties: dit is de 'anatomo-politiek' die onze maatschappijen kenmerkt. Dit thema zal Foucault verder ontwikkelen in 'De wil tot weten', dat een jaar na 'Toezicht houden en straffen' verschijnt, en waarin hij het begrip 'anatomo-politiek' zal aanvullen met dat van de 'bio-politiek': naast de individuele beleving van het eigen lichaam wordt ook de voortplanting maatschappelijk ondersteund en gereguleerd⁴³.

⁴² R. SCHEPERS, *De opkomst van het Belgisch medisch beroep*, in: *Psychiatrie, godsdienst en gezag*, l.c., 137-151.

⁴³ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, l.c., 182-183.

De christelijke bekentenis van de sexualiteit

In de eerste bladzijden van 'De wil tot wēten' schetst Foucault met zijn typisch ironische ondertoon de gangbare interpretatie van de burgerlijke seksuele moraal: sinds enkele eeuwen zou onze sexualiteit steeds meer verdrukt zijn. De victoriaanse preutsheid vormde daarin het toppunt: er ontstond een hele 'wetenschappelijke' bekommernis om alle mogelijke vormen van seksueel gedrag te benoemen, te classificeren en als basis van een specifiek persoonlijkheidstype te interpreteren. De masturbant, de sadist, de fetisjist, de homoseksueel...: het individu ging men tot in de ziel vanuit het seksuele gedrag benoemen en uittekenen. Overigens gebeurde dit op erg dubbelzinnige en fluisterende wijze, want over sexualiteit praat je niet in het publiek, maar enkel in de esoterische vaktaal van de objectieve, maar bezorgde wetenschap. Gelukkig – zo zegt men – werd de sexualiteit bespreekbaar gemaakt! De emancipatiebewegingen brachten toegedekte problemen op straat en angstige mensen leerden op die wijze voor hun verborgen seksuele wensen uit te komen en hun vrijheid daarin ter hand te nemen.

Foucault is duidelijk geïrriteerd door dit volgens hem sterk ideologische verhaal, dat helemaal niet bevrijdend is, maar in feite aan een eeuwenoud vervreemdingsproces een nieuwe impuls geeft. Dit proces bestaat hierin, dat het individu in het westen steeds meer gedwongen werd zijn sexualiteit ter sprake te brengen. De ontwikkeling van de biecht in het katholicisme was daartoe lang het institutionele middel bij uitstek. Binnen dit instituut zien wij reeds een evolutie. Aanvankelijk gaat het om het bekennen van de verkeerde daden, waarvoor men volgens een vastgesteld tarief boete opgelegd krijgt. Deze zakelijke aanpak maakt echter plaats voor een meer subtiel onderzoek, waarbinnen de vraag naar de innerlijke toestemming en de ontmaskering van verborgen lust een steeds belangrijker plaats innemen. Het individu gaat steeds meer zijn 'vleeschelijke lust' aan een ander bekennen, en van deze bekentenis verwacht hij bevrijding. In de negentiende eeuw verliest de priester zijn invloed op dit proces, dat zich niettemin op een verhevigde wijze voortzet zodra de arts de figuur wordt aan wie men zijn sexualiteit gaat bekennen. De preutsheid van de victoriaanse tijd is dan een tactische zet om dit proces nogmaals te versterken. Het spreekverbod omtrent seksuele zaken wekt nog meer hunkering naar de bevrijding die men van de bekentenis verwacht. Freud's stoel wordt klaargezet. De seksuele revolutie zal de dwang om te bekennen naar het hoogtepunt voeren: niet langer op de divan en in een discreet schemerduister, maar voor de grote massa en op straat moeten de eigen seksuele wensen uitgestald worden.

In zijn analyse van dit fenomeen wijst Foucault op het machtspeel en hierbij insisteert hij op het anonieme karakter van de macht. Al te vaak wordt er gehandeld vanuit de illusie dat de macht ergens duidelijk aanwijsbaar zou zijn en dat ze dus op een welbepaalde plaats te bestrijden valt. Zodoende worden de bestaande machtsrelaties alleen maar versterkt. Tegen het mythische beeld van de aanwijsbare macht stelt Foucault: 'macht is geen institutie, geen structuur, geen vermogen waarover sommigen zouden beschikken: het is de naam die je kan geven aan een complexe strategische situatie in een welbepaalde maatschappij'⁴⁴. Wie in dit machtspeel zijn eigen positie wil innemen – want dit heeft voor Foucault duidelijk zin – moet dan ook vooral zoeken naar het zwakke punt in het netwerk, om precies daar een nieuwe en onverwachte

⁴⁴ Ib. 123.

dwarsverbinding te leggen, zodat het vorige netwerk van relaties zich plots aan andere haken gaat opspannen en een nieuwe vorm krijgt. Hij wijst er verder op dat men de geschiedenis van dit machtspeel helemaal niet kan begrijpen door te zoeken naar een versterking van de verboden gedurende de laatste eeuwen. Integendeel, de seksuele beleving werd niet ingeperkt, maar veeleer gestimuleerd. Een breed erotisatie-proces greep plaats. De sexualiteit werd met steeds meer terreinen van het leven verbonden. Zij werd in beslag genomen door de anatomo- en de biopolitiek, die de vitaliteit in de nieuwe maatschappij beweerden te ondersteunen. Onder de slagzin dat 'de gezondheid toch alles in het leven is', werd de 'gezonde' sexualiteit een voornaam teken van vitaliteit. Tegelijk werden op hypocriete wijze de andere vormen van sexualiteit, die men 'ongezond' noemde, evenzeer in de hand gewerkt. Het plan dat Foucault in deze periode voor ogen stond, voorzag voor de volgende delen van deze 'Geschiedenis van de sexualiteit' sprekende titels: het lichaam van de vrouw wordt gehysteriseerd ('De vrouw, de moeder en de hysterica'), de sexualiteit van het kind wordt gepedagogiseerd ('De kinderkruijstocht'), de procreatieve daden worden het object van sociale planning ('Bevolking en rassen') en het perverse genot wordt gepsychiatriseerd ('De perversen')⁴⁵. Een hele waaijer van seksuele belevingen wordt dus in de hand gewerkt waarvan men het gevaar steeds duidelijker zal uitspreken. Het verbod dat de victoriaanse preutsheid diep in de negentiende eeuw uitvaardigde, was misschien een meer geschikte taktische zet dan het optreden van bevrijdingsbewegingen om de zaak nog pikanter te maken.

Naarmate je in 'De wil tot weten' vordert, begint Foucault's intuïtie je steeds meer vanzelfsprekend te lijken, ook al is het niet meteen duidelijk wat hij precies bedoelt met de oproep de ideologie van de schijn-bevrijding de rug toe te keren: 'Het steunpunt voor de tegenaanval tegen het dispositief van de sexualiteit moet niet het seksuele verlangen zijn, maar de lichamen en de genietingen'⁴⁶. Afgezien van de implicaties van wat een verwijzing lijkt naar Deleuze's 'Anti-Oedipe'⁴⁷, was het plan voor de volgende delen uitgetekend. De matrix hoefde slechts opgevuld te worden. Voordat deze plastische beschrijvingen evenwel het fresco zullen voltooien, stelt Foucault, in het verlengde van zijn epistèmè-begrip, de vraag naar de periodisering: sinds wanneer is de sexualiteit het object van bekentenis geworden? De vraag moet hem fundamenteeler geleden hebben dan de opvulling van het schema der anatomo- en biopolitiek, want zij zou behandeld worden in het eerste boek dat hij plande onder de titel 'Het lijf en het lichaam'⁴⁸. De intuïtie die steeds meer vorm begint te krijgen, is dat er in onze cultuur een verband bestaat tussen bekentenis, seksuele begeerte en beleving van de eigen subjectiviteit, en dat binnen de christelijke traditie deze samenhang tot stand kwam.

Het thema van de bekentenis dat in het lichaam 'ingeschreven' wordt, was in 'Toezicht houden en straffen' al voelbaar. In het spektakel dat met de terechtstelling verbonden was, vormde de bekentenis van zijn misdaden door de schuldige een belangrijk onderdeel. De 'ziel' van de misdadiger zou eigenlijk de transpositie zijn van het bekennende lichaam dat zich aan de macht van de vorst onderwerpt⁴⁹. In 'De wil tot

⁴⁵ Ib. 136-139.

⁴⁶ Ib. 208.

⁴⁷ G. DELEUZE/F. GUATTARI, *L'anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, Parijs 1975.

⁴⁸ 'La chair et le corps'

⁴⁹ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, I.C., 33.

weten' gaat het over de wijze waarop de christelijke pastoraal de bekentenis gebruikt om iets in het hart van het individu tot stand te brengen. De essentie wordt gemist als men er enkel een negatief proces in leest, dat een stuk genot uit de ziel wil schrappen: 'Ook de christelijke pastoraal probeerde in het verlangen een specifiek effect te bewerken. Zij gebruikte hiervoor maar één procédé: volledig en met zorg het verlangen doen uitspreken. Het bedoelde effect heeft ongetwijfeld met meesterschap en onthechting te maken, maar ook met spirituele bekering en ommekeer naar God toe. Inbegrepen is het fysieke effect van de zalige pijn, wanneer het lichaam de greep van de bekoring voelt samen met de liefde die er weerstand aan biedt. Dit is wel degelijk het essentiële: aan de westerse mens wordt nu al drie eeuwen de taak opgelegd zijn sexualiteit zo volledig mogelijk uit te spreken; van dit zorgvuldige analytische discours wordt verwacht dat het binnen het verlangen heel wat verschuivingen, intensifiëringen, heroriënteringen en innerlijke wijzigingen doet plaatsgrijpen'⁵⁰.

Stilaan tekent zich een globaal beeld af: de eigen innerlijkheid, die mede door het christendom is ontstaan, berust op een aparte relatie tot het eigen lichaam. Het lichaam is voor een westerling niet iets anders, waarover men op vanzelfsprekende wijze beschikt. Men valt evenmin zomaar met zijn lichaam samen. Het lichaam is voor de westerling het object van zelfanalyse: hij of zij probeert er zichzelf in te herkennen en wordt er tegelijk met een ander in geconfronteerd. 'Subjectiviteit' is het gevolg van deze typische bezorgdheid om zichzelf. Dit zal nu in Foucault's laatste werken uitdrukkelijk gethematiseerd worden.

Ethiek als zelfvorming van het subject

In de uitvoerige inleiding op 'Het gebruik van de lust' (1984) blikt Foucault op zijn vroeger werk terug en legt hij uit waarom hij het oorspronkelijke plan van zijn publicaties rond sexualiteit moest verlaten. In zijn eerste werken – aldus Foucault zelf – had hij een techniek ontwikkeld voor de analyse van kennis. Nadien was de macht het thema van zijn onderzoek geworden, en ook voor deze problematiek had hij een analyse-techniek uitgeprobeerd. Stilaan was hij echter tot het besef gekomen dat de werkelijkheid een derde aspect kende, dat een eigen analyse-techniek behoefde: het verlangen van het individu. De studie van de sexualiteit was voor hem aanleiding deze te ontwikkelen⁵¹.

Foucault stelt duidelijk – het zij van meet af aan benadrukt – dat het verlangen niet zomaar met de sexualiteit samenvalt. In het westen is het seksuele gedrag wellicht de aanleiding geweest om het verlangen of de begeerte van het individu op een aparte wijze om te vormen, maar het is zeker niet het enige terrein dat door deze begeerte doorkruist wordt⁵². De term 'begeerte' (*désir*) wijkt overigens in het werk gauw voor de bredere term 'innerlijkheid'. Getroffen door het feit dat de 'begeerte' en het 'begeerend subject' algemeen aanvaarde thema's zijn in de meest verschillende kritische analyses van de westerse ethiek, ziet Foucault in die begeerte het resultaat van een lange culturele erfenis, die aan het westerse individu een zeer specifieke innerlijkheid heeft bezorgd. Bij het genealogisch onderzoek dat hij hieromtrent opzet, zal hij in het

⁵⁰ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, l.c., 32-33.

⁵¹ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, l.c., 10-11.

⁵² *Ib.* 11.

christendom als cultuurhistorisch fenomeen enkele zeer specifieke momenten onderkennen.

Trouw aan het procédé dat hij in bijna alle andere werken gebruikt had, begint Foucault met het citeren van enkele teksten die als blikvanger moeten dienen⁵³. Telkens gaat het om teksten die je op het eerste gezicht in de negentiende eeuw zou plaatsen of minstens met de christelijke moraal omtrent het genot zou verbinden. In feite kwamen zij echter uit het heidense milieu van de grieks-romeinse oudheid. Wij staan dus blijkbaar voor een lange continue traditie...

Gezien vanuit Foucault's vroegere nadruk op de historische discontinuïteit, is dit wel een verrassende uitspraak. Ongetwijfeld, de lijn die in 'De wil tot weten' stak, wordt hier doorgetrokken. Foucault had daar de verklaring afgewezen die het eigene van onze sexualiteitsbeleving met de opkomst van de burgerij verbond, en had de oorsprong gezocht bij de reformatie en bij het concilie van Trente. Nadien had hij geopperd dat het beginpunt nog vroeger gelegd moest worden en had hij Tertullianus als typische getuige geciteerd⁵⁴. Zo gezien is het dan niet te verwonderen dat hij bij verder naspeuren naar de wortels bij de oude grieken uitkomt. Wat bij Foucault nu plots wél lijkt weg te vallen is de discontinuïteit die hij steeds tussen de verschillende epistèmès heeft geponeerd en die in 'De wil tot weten' nog enigszins behouden was. De breuk tussen het klassieke en het moderne kennismodel was er wellicht minder duidelijk dan in 'De woorden en de dingen', maar het begin van de klassieke tijd gold nog steeds als een duidelijk breekpunt, eigenlijk dus een terugkeer naar het grondschema van 'De geschiedenis van de waanzin'. Maar nu wordt dit schema radicaal doorbroken. Is de westerse innerlijkheid een constante die niet onderhevig is aan de discontinuïteit die de geschiedenis omtrent het weten en de machtsuitoefening wel kent? En vindt men in het christendom een representatieve uitdrukking van deze continuïteit?

Dit zijn echter duidelijk niet de eerste vragen die bij Foucault opkomen als hij zijn laatste werken concipieert. Hiermee wordt de indruk bevestigd die wij vroeger al hadden: dat niet de epistemologie maar de ethiek de grondbekommernis is van Foucault en dat hij bij de analyse van de epistèmès vooral het individuele verlangen de kans wilde bieden een desnoods slechts wanhopige waarheidsvraag te stellen. Het is dan ook niet zo verrassend dat Foucault aan 'Het gebruik van de lust' en 'De zorg voor zichzelf' (1984) een theoretisch hoofdstuk over de ethiek als programma laat voorafgaan.

Zijn uitgangspunt is dat onder de term 'moraal' doorgaans twee zaken verstaan worden. Enerzijds kan men een gedragscode bedoelen die, al dan niet geëxpliciteerd en gesystematiseerd, verschillende instanties (familie, school, kerk) aan het individu voorhouden. De term wordt anderzijds ook gebruikt als verwijzing naar het gedrag waarin de individuen hun afhankelijkheid of hun verzet tegen de 'heersende moraal' beleven; dit zou je met de term 'moraliteit' kunnen aanduiden. Voor Foucault is er echter nog een derde zaak, die slechts zelden gethematiseerd wordt: de omvorming van zichzelf die

⁵³ In 'Het gebruik van de lust' gaat het om een tekst over de gevaren van masturbatie, een andere over het belang van huwelijkstrouw, een ironische beschrijving van een verwijfde homoseksueel en tenslotte een apologie van de kracht die de verzwakking aan de lust kan uitstralen.

⁵⁴ 'We have had sexuality since the eighteenth century, and sex since the nineteenth. What we had before that was no doubt the flesh. The basic originator of it all was Tertullian'. De vertaling van wat oorspronkelijk een discussie was met leden van het departement voor psychoanalyse van de Universiteit van Parijs-Vincennes verscheen onder de titel *The Confession of the Flesh in: Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings of M. Foucault (1972-77)*, Brighton 1980, 194-228.

het subject voltrekt in en door het morele leven dat men leidt. Gedragscode en moraliteit hebben als gevolg dat er een aparte beleving van het eigen ik ontstaat, en deze kan van cultuur tot cultuur alsook in de loop van de geschiedenis verschillen. Verschillen in de praktijk van de moraal en de moraliteit leiden dus tot specifieke vormen van innerlijkheid.

Om dit 'innerlijke' te preciseren gaat Foucault nu vier elementen onderscheiden, die als matrix zullen dienen om de verschuivingen in het morele leven te analyseren. Eerst is er de 'bepaling van de ethische substantie': welk aspect van de subjectiviteit is de kern van de ethische bezorgdheid? Er is een andere 'ethische substantie' wanneer je bij je gedrag nagaat of je jezelf niets te verwijten hebt, dan wanneer je ervoor zorgt een diepgaande intersubjectieve relatie te voelen: een ander deel van jezelf is dan het object van de morele praktijk. Ten tweede is er de 'modaliteit van de ethische subjectivering': het is iets anders zich bij zijn morele bekommernis onderworpen te voelen aan de wil van een ander, dan zich de verantwoordelijke erfgenaam te voelen van een spirituele traditie. Ten derde zijn er ook verschillende vormen van ethische zelfopvoeding en aparte technieken die men hierbij gebruikt (*l'élaboration et le travail éthique*): een radicale breuk met het genot is iets anders dan het oefenen van de weerstand tegen bekoringen die men steeds sterker laat worden. Er is tenslotte de 'teleologie' die het ethisch subject voor zichzelf beoogt: de rust van de innerlijke leegte is iets anders dan de bevrediging die uit het berekenende genot voortkomt.

Het morele leven sluit dus een 'praktijk van zichzelf' in: men vormt daar zichzelf tot moreel subject. Op dit vlak moeten volgens Foucault de essentiële verschillen geanalyseerd worden. Hij herhaalt overigens in zijn laatste werken voortdurend zijn grondstelling: het verschil tussen heidense en christelijke moraal is niet dat de eerste minder streng zou zijn dan de tweede, of dat de eerste gericht zou zijn op de uiterlijke daden en de tweede op de innerlijkheid. Beide berusten essentieel op innerlijkheid, maar het gaat om verschillende types innerlijkheid. In zijn werken wil Foucault dan de verschuivingen bestuderen die zich in de westerse innerlijkheid voorgedaan hebben en ervoor gezorgd hebben dat wij de 'begeerte' als de kern van onze subjectiviteit hebben opgevat. In deze geschiedenis zal hij vormen van discontinuïteit herkennen – Foucault blijft Foucault –, maar zonder in de opkomst van het christendom een bijzonder belangrijk historisch breekpunt te zien, ook al is het eindresultaat van het proces dan een type innerlijkheid dat nogal verschilt van dat uit het klassieke Athene.

Schematisch kan men de tegenstellingen als volgt schetsen: Bij de grieken is het object van de ethische bekommernis (de ethische substantie) de overweldigende kracht van de erotiek, die door de matigheid beheerst moet worden. Dit betekent echter helemaal niet dat de erotiek – zoals in het latere christendom – als iets intrinsiek slechts wordt gezien. Er is evenmin vrees voor iets ondoorzichts en geheims in de sexualiteit dat de mens van binnenuit zou bedreigen. Ook deze gedachte zal pas met het christendom opkomen. Voor een griek is de sexualiteit iets goeds. Het is een stuk natuur dat helemaal niets onbekends bevat, maar, zoals veel natuurkrachten, in toom gehouden moet worden. De 'modaliteit van de ethische subjectivering' is dan ook de 'chrêsis': het komt erop aan dat natuurlijke bezit op een juiste en verstandige wijze te 'gebruiken'. Zoals op alle terreinen van het leven moet men zijn rechtmatige bezit goed beheren en het midden houden tussen verspilzucht en gierigheid. Dit is opnieuw iets anders dan bij het christendom, waar niet een 'verstandig en rechtmatig gebruik', maar onderwerping aan het gezagvolle woord van een ander zal gelden als 'zich als ethisch subject ge-

dragen'. Wat nu de techniek van de zelfopvoeding betreft: de ethische houding die de griek als ethisch subject moet verwerven, is de zelfbeheersing. Wie ethisch wil zijn, moet het meesterschap over zijn eigen driften cultiveren en door dit meesterschap tonen een echte mens te zijn. Alweer een ander ideaal dan de zuiverheid en de zelfverloochening die men volgens Foucault in het christendom zal vinden. Het uiteindelijke doel van de griekse morele praxis is het bereiken van vrijheid en waarheid, wat men realiseert in een esthetiek van het bestaan. In het christendom zal men deze waarheid niet direct verbinden met de vrijheid, maar met de zelfanalyse en de hermeneutiek van het eigen verlangen⁵⁵.

De vierdeling waarmee Foucault de ethische transformatie van de eigen innerlijkheid wil vastleggen, doet af en toe wel geforceerd aan. Zij veronderstelt een nader uit te werken intrapsychische structuur van het subject. Waar het hem om gaat, is echter duidelijk: de geschiedenis van de moraal moet men niet verstaan als een steeds grotere interiorisering van verbodsbepalingen. Wie genoeg neemt met deze formule, mist iets essentieels: de innerlijkheid die in en door het ethische beleven van een individu tot stand komt. Het feit dat de griekse moraal net als de christelijke erg restrictief kon zijn, bewijst dan ook niet dat ze dezelfde is of dat er continuïteit bestaat. Met de ethische praxis wordt in Athene een totaal andere vorm van innerlijkheid beoogd dan in het christelijke westen. Wat Foucault het meest lijkt te boeien is, dat de moraal van de grieken de seksualiteit beschouwt als iets vanzelfsprekends en zonder geheimen en dat ze er helemaal niet om bekommerd is algemene regels op te stellen die het seksuele gedrag gebaar voor gebaar catalogiseren en naar toelaatbaarheid of graad van zondigheid indelen. Voor de griek bestaat de ethiek in een individuele stijlgeving aan het eigen leven.

In 'Het gebruik van de lust' analyseert Foucault deze griekse ethiek tot in het detail op drie centrale terreinen: het veld van de medische voorschriften, van het huwelijk en de pederastie. Bij de geneeskunde valt vooreerst op dat ze haar aandacht hoofdzakelijk besteedt aan de gezonde levenswijze inzake eten, drinken en slapen. De bezorgdheid omtrent het seksuele gedrag is veel geringer. Centraal staat het verwekken van een gezond nageslacht. Niettemin worden toch ook enige raadgevingen verstrekt omtrent de seksuele daad zelf, die wel natuurlijk is, maar toch het gehele organisme in zijn inspanning betreft en bij overmaat de gezondheid kan schaden. Het huwelijk benadert een griek op de eerste plaats institutioneel. Als seksuele matigheid geprezen wordt, is het omdat de man als heer des huizes, net zoals de politieke leider, door meesterschap over zichzelf moet bewijzen een goed regeerder voor anderen te zijn. De knapenliefde is bij de grieken het object van de meest intense ethische bezorgdheid. Daar raakt men niet alleen de kwetsbare vrijheid van een individu, dat in en door de pederastische relatie tot autonomie opgevoed moet worden, maar daar wordt ook het wezen van de erotiek beleefd, met haar transcendente dimensie.

In 'De zorg voor zichzelf' trekt Foucault deze drie lijnen door naar de romeinse tijd en wijst op een aantal verschuivingen. Uit het droomboek van Artemidorus blijkt dat de seksuele daden nog steeds niet op zich worden onderscheiden in toegelaten en verboden daden, maar dat ze verwacht worden met de levensstijl en de maatschappelijke positie van de betrokkene overeen komen. Bij de dromen die 'volgens de wet zijn'

⁵⁵ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, I.c., 106 (enkele kernpassages: 155, 202-203, 251, 273-278). *Le souci de soi*, I.c., 271-274.

(kata nomon) bespreekt Artemidorus b.v. een man die droomt door een ander gepene- treerd te worden. Het is een goed voorteken als die andere ouder of rijker is, maar niet als de actieve partner jonger of armer is: armoede wordt aangekondigd⁵⁶. Wij staan dus nog ver van de christelijke moraal. Als wij de drie terreinen meer van nabij bekijken, zijn de verschillen echter minder groot. De medici zien in de seksuele activiteit een steeds groter gevaar. In het huwelijk wordt de persoonsrelatie steeds hoger geacht. De knapenliefde, hoewel nog steeds getolereerd, verliest haar transcendente betekenis. Ook de innerlijkheid die door ethische beleving tot stand komt, is enigszins verschoven. De romeinse ethiek is een 'cultuur van zichzelf'. Iedereen moet op iedere leeftijd voldoende tijd aan zichzelf besteden. Zelfkennis, gewetensonderzoek en het filteren van passionele fantasie worden een opgave waarop men zich op regelmatige tijdstippen en met behulp van wijze leermeesters moet toeleggen.

Foucault vat het proces opnieuw samen aan de hand van zijn vierdelige schema: (1) Het seksuele genot is nog steeds een kracht waartegen men moet strijden, maar het accent ligt op de broosheid van het individu dat zich er tegen moet beschermen. (2) De seksuele moraal eist nog steeds een esthetische levensstijl, maar deze wordt meer en meer afgemeten naar de universele principes van de natuur of van de rede. (3) De ethische zelftransformatie gebeurt steeds meer door aparte 'oefeningen' en de zelfkennis neemt een steeds grotere plaats in. (4) Het einddoel van dit ethische streven is nog altijd een vorm van soevereiniteit, maar deze neemt nu de vorm aan van een genot zonder verlangen en zonder onrust⁵⁷.

Het monnikendom als keerpunt

Na 'De zorg voor zichzelf' was in de reeks een deel over het christendom gepland, waarvan wij slechts het hoofdstuk hebben dat als voorpublicatie is verschenen. Als enige studie van Foucault die rechtstreeks de theologie betreft, verdient deze tekst hier wel aparte aandacht⁵⁸. Zij handelt over Johannes Cassianus, die het oosterse monnikendom in het westen introduceerde. Van meet af aan laat Foucault geen twijfel bestaan over de optiek van zijn studie: niet pas bij de opkomst van de burgerij en onder invloed van de medische wetenschap werd de masturbatie tot probleem gemaakt⁵⁹. De reflexieve bekommernis van het individu rond zijn meest persoonlijke lichaamsbeleving is veel vroeger binnen het christendom ontstaan en het werk van Cassianus geeft ons een goed beeld van de wijze waarop dit tot stand kwam.

De uitspraken over de seksualiteit moeten geplaatst worden in het geheel van Cassianus' denkkader. Een specifieke deugdenleer staat er centraal. De onkuisheid vormt samen met de gulzigheid het basis-koppel van de ondeugden: wie ze niet overwint, komt er zelfs niet toe om de strijd tegen de andere ondeugden te beginnen. Na gewezen te hebben op het centrale belang van de vastenpraktijk die met deze hiërarchische visie op de deugden en de ondeugden verbonden is, gaat Foucault vervolgens uitvoerig in op de 22ste rede uit Cassianus' 'Collationes', waar de vraag gesteld wordt of een monnik

⁵⁶ Ib. 33.

⁵⁷ Ib. 84-85.

⁵⁸ M. FOUCAULT, *Le combat de la chasteté*, in: *Communications* 35. Om hopeloos bibliografisch zoekwerk aan anderen te besparen, signaleren wij dat dit tijdschriftnummer heruitgegeven is: *Sexualités occidentales: Communications* 35, Parijs, Seuil (Coll. Points, nr. 172), 1982.

⁵⁹ Wij hebben deze vraag uitvoerig behandeld: P. VANDERMEERSCH, S.A. Tissot en de strijd tegen het onanisme: Mythe of realiteit, in: *Documentatieblad Werkgroep 18e eeuw* (1985) 169-189.

na een natte droom ter communie mag gaan. De vraag zal velen heden ten dage slechts een geamuseerde glimlach ontlokken, al was ze voor een recente vertaling aanleiding om in Cassianus' tekst te knippen⁶⁰. Doch wie Foucault's analyse volgt, wordt plots getroffen door zijn subtiële aanpak die achter het schijnbare detail een heel specifieke belevingswereld weet uit te tekenen. Bij nadere lezing van de tekst stel je overigens vast dat hij de tekst niet geforceerd heeft, maar dat hij op iets gewezen heeft waaraan je anders zeker voorbij zou zijn gegaan. Nochtans, zo lang geleden is het ook weer niet dat er bij het liturgische avondgebed werd gebeden om vrijwaring tegen seksuele dromen: 'Procul recedant somnia, et noctium phantasmata, hostemque nostrum reprime, ne pollutantur corpora'.

Laat ons vooreerst stellen dat een monnik uit het begin van de zesde eeuw geen problemen heeft met zijn natte dromen omwille van het loutere feit van de zaadlozing: dat is iets natuurlijk, al kan God een heilige belonen door hem dergelijke ongemakken te besparen. Het wordt wel problematisch wanneer de zaadlozing van droombeelden vergezeld gaat. Dan blijkt namelijk dat de begeerte van het vlees niet volledig overwonnen is.

Nu is het op zichzelf niet verwonderlijk dat men in de seksuele ethiek ook de erotische fantasiewereld in toom poogt te houden. Hoeveel vraagtekens je er vanuit hedendaags standpunt bij zou willen plaatsen, in de ethiek heeft men vaak gedacht dat de beteugeling van de daad begon met het ontvluchten van de fantasie. Foucault wijst erop dat het bij Cassianus echter om iets anders gaat. Voor de monnik bestaat de kuisheid niet zozeer in een ascese die zich het seksuele genot onzegt en daarom alles moet ontvluchten wat tot de daad zou kunnen leiden: 'Het essentiële van het gevecht voor de kuisheid beoogt een doel dat niet behoort tot de orde van de daad of van de relatie; het gaat om een andere realiteit dan de seksuele relatie tussen twee individuen'⁶¹.

Deze realiteit wordt door Foucault dan verder geanalyseerd als de reflexieve beweging die de lichamelijke begeerte uit de eigen innerlijkheid wil weren. De strijd om de kuisheid is fundamenteel een innerlijke strijd. Zij is gericht tegen de 'concupiscentia', de tendens van de wil om zich te laten meesleuren door de driftmatige impulsen. Foucault benadrukt dat het hier dus essentieel gaat om de constitutie van een innerlijkheid van kwalitatief andere aard dan voorheen, en dat je dus tekort schiet met verklaringen als versterking van de verboden of doorwerking van het griekse dualisme tussen lichaam en ziel. 'In deze microcosmos van de eenzaamheid ontbreken de twee assen uit de seksuele ethiek van de oude filosofen, die men nog bij een christen zoals Clemens van Alexandrië terugvindt – tenminste in de tweede brief van de Paidagogos. Deze assen waren de vereniging van twee individuen ('synousia') en het genot dat met een daad verbonden was ('aphrodisia'). De elementen die men nu bij de ethiek betreft, zijn de bewegingen van lichaam en ziel, de beelden, de percepties, de herinneringen, de dromen, de vrije loop van de gedachte, de innerlijke toestemming, het waken en het slapen. Twee polen tekenen zich hierbij af, maar zij vallen niet samen met lichaam en ziel. Er is de onvrijwillige pool van de bewegingen van het lichaam en van de percepties die op herinneringen en opkomende voorstellingen teruggaan en die in de geest binnendringen om er de wil te verlokken en te verleiden; en er is de pool van de wil zelf

⁶⁰ JOHANNES CASSIANUS, *Gesprekken* (XI-XXIV), vert. A. Van de Kar, Brugge/Vught 1982.

⁶¹ FOUCAULT, *Le combat de la chasteté*, l.c., 31.

die aanvaardt of afwijst, die zich afkeert of zich laat vangen, die blijft dralen en toegeeft⁶².

Hoewel het hier dus ook essentieel om een strijd gaat, staan wij ver af van de griekse innerlijkheid die in en door de heerschappij over het krachtige, maar erg vanzelfsprekende driftenleven tot stand komt. De christelijke innerlijkheid die met de seksuele ethiek verbonden is, is fundamenteel een betrachting van de zuiverheid. Zij zoekt bevrijding uit de geheime kracht die huist in het eigen hart. De ascese is geen proces van beheersing, maar van vernietiging van iets vreemds. In het eigen innerlijk huist ongewild het kwade: de erfzonde. De uitzuivering gebeurt door een proces van voortdurende zelfanalyse, waarbij het spontane verloop van het denken onderzocht en gecontroleerd moet worden.

Is dat de typisch christelijke innerlijkheid? Cassianus is de getuige van een specifieke wending die met het christelijk monachisme is ingetreden, zoals er vóór hem en na hem nog meer zullen zijn. Doch voor Foucault heeft het weinig zin om van een 'christelijke seksuele ethiek' te spreken en nog minder van een 'joods-christelijke moraal': niet als aparte entiteit is het christendom plots een beslissende factor geweest op een moreel keerpunt. Het slaagde er wel in om het erfgoed van de klassieke cultuur voor een deel te absorberen en voor een deel weer tot nieuwe keerpunten te voeren.

Terugblik op het denken van Foucault

Men kan het denken van Foucault wellicht afdoen door op historische onnauwkeurigheden te wijzen. Net zoals anderen omtrent het 'Hôpital général', dacht ik in verband met de kerkvaders meteen: en Methodius van Olympus dan? In het slot van zijn 'Symposium' schrijft hij dat de christelijke liefde nu juist niet daarin bestaat de begeerte uit te roeien zoals de stoïcijnen, maar dat je de libido moedwillig moet opzweepen om er dan 'neen' tegen te zeggen...⁶³ En zo kun je dan weer vluchten voor wat Foucault aan de theologie te bieden heeft: geen nieuwe geschiedenis, maar een vraagstelling en een methode, of liever een reeks intuïties over een methode die de theologie in nieuwe banen zou kunnen leiden.

Resumeren wij vooreerst wat uit Foucault's werk het meest bekend is: zijn kritiek op een aantal wijsgerige begrippen en vooronderstellingen die vaak ook in de theologie toegepast worden. Zo bij voorbeeld zijn kritiek op het begrip geschiedenis als zingevende grond voor het individuele leven. Hiermee worden hegelianisme en marxisme op de helling gezet, alsook de theologie die zich hierop inspireert. Foucault noopt ons tot een opnieuw doordenken van de categorie 'heilsgeschiedenis'. Zijn analyses van de macht en zijn ontmaskering van de mythe dat macht individueel aanwijsbaar zou zijn, kan in heel wat vormen van bevrijdingsdenken en in het binnenkerkelijke debat over gezag vruchtbaar zijn. Foucault's interpretatie van de anatomo- en de biopolitiek doet je als ethicus vermoeden, dat er een valstrik schuilt in de enthousiaste wijze waarop de bio-ethiek begroet wordt. Het begrip epistèmè wijst niet alleen op het belang van discontinuïteit in de geschiedenis van de wetenschappen, maar ook op de interacties tussen de verschillende wetenschappelijke discours, die de waarheid vaak minder hoog schatten dan hun eigen, aparte bestaansrecht. Wat is de plaats en de functie van de theologie temidden van die interacties in onze dagen?

⁶² Ib. 32.

⁶³ METHODIUS van Olympus, *Symposium* §293-302 (Sourc. Chrét., 95) Parijs 1963, 323-332.

Al deze vragen verdienen ongetwijfeld verder onderzoek en reflectie. Doch misschien valt er ook rechtstreeks iets te leren uit de wijze waarop Foucault het christendom benadert. Twee vragen komen in de hedendaagse geloofsproblematiek voortdurend terug: wat is het eigene van het christendom? En: op welke wijze kunnen wij een christelijke ethiek opbouwen? Het antwoord op de eerste vraag wordt vaak gezocht in de lijn van wat het christendom van andere levensbeschouwelijke opties onderscheidt, terwijl men voor de tweede vraag geneigd is terug te grijpen naar de evangeliën. In het spoor van Foucault is het misschien de moeite waard andere wegen te gaan. De vraag naar het eigene van het christendom moet uiteraard eerst bevrijd worden van het simplisme dat het 'essentiële' met het 'specifieke' verwart. Wat iets van iets anders doet verschillen, is niet automatisch iets essentieels: er is veel narcisme nodig om in een vetkuif of in een romeinse boord het wezen van zijn persoonlijkheid te leggen. Dit belet niet dat het zoeken van 'eigen' christelijke waarden vaak in die stijl verloopt en in de steriele uitspraak eindigt: 'maar dat houden de humanisten toch ook voor!' Maar is eenmaal dit simplisme doorbroken, dan zou je de vraag genuanceerder en precieser kunnen stellen: schuilt er iets, een act, in datgene wat nu al twee duizend jaar met de naam 'christendom' aangeduid wordt, en hoe is dit aanwezig, vervlochten, bepaald maar ook bepalend geweest in de vormen van discontinuïteit waaruit onze cultuurgeschiedenis bestaat?

Vanuit de epistèmè-gedachte kun je voor deze vraagstelling bij Foucault een soort nominalisme verwachten. Het christendom is inderdaad te bezien als een naam die door de tijden heen allerlei culturen, volkeren en religieuze tradities geassimileerd en gereorganiseerd heeft. Dit hoeft helemaal niet negatief geëvalueerd te worden: misschien is dit juist het positieve bij uitstek dat het leven tot leven maakt. Net zoals voor het individu ligt de reële levenskern van een kerk wellicht eerder in de orde van de daad die met het oude iets nieuws weet te stichten, en dus in de praxis van de singulariteit en de discontinuïteit, dan in een identieke substantie die door de tijden heen, spijswisselende gedaanten, zichzelf blijft. Tenminste, als je een coherente opvatting weet te ontwikkelen over de relatie tussen individu en zoiets als een 'kerk' of een religieuze traditie, en je Foucault's opvatting over de singulariteit op 'het' christendom kunt betrekken... Het nominalisme brengt gewoonlijk voluntarisme en rechtspositivisme met zich mee: wie niet langer in algemene begrippen gelooft, stelt uiteraard de wilsdaad centraal. Maar hoe moet je over deze wilsdaad denken en spreken, zonder opnieuw een theoretische rede naar voren te schuiven die de singuliere wilsdaad als puur versiersel van de eeuwige waarheid opzij schuift? Een klassieke oplossing is die van de casuïstiek, maar de geschiedenis van de katholieke moraaltheologie heeft voldoende laten zien tot welke weinig hartverheffende zaken dit kan leiden.

Deze problematiek, die in de loop der tijden regelmatig is teruggekeerd, kleurt in onze dagen opnieuw het franse wijsgerige klimaat. Derrida's 'différance' is de meest bekende verwoording van een denken dat aan Hegel wil ontsnappen om de singulariteit en de alteriteit ernstig te nemen. Foucault behoort tot dit denkklimaat, maar met het thema van de 'innerlijkheid' brengt hij toch een nieuw element aan, vooral wanneer hij verband legt met de hermeneutiek van het lichaam als typisch kenmerk van de christelijke traditie. Het viel ons al op dat in Foucault's laatste werken de voorstelling van radicaal discontinue kennismodellen veel van haar belang leek te verliezen. Op het ogenblik dat hij de archeologie van de subjectiviteit opmaakt, zien wij een meer continue lijn opduiken, die vanuit een ver verleden, met heimwee naar het oude

Griekenland, ons tot op heden bepaalt. Ongetwijfeld wijst Foucault opnieuw op breekpunten in deze geschiedenis. Het christendom is echter voor hem in oorsprong duidelijk meer grieks dan joods, ook al zegt deze oorsprong nog niet alles, want dit christelijk 'iets' is veel meer een traditie van steeds nieuwe assimilaties en mutaties dan het bewaren van een depositum.

Het is dan ook interessant na te gaan hoe Foucault, om deze traditie te begrijpen, een andere sleutel hanteert dan diegenen die – waarom eigenlijk? – het joods-christelijke voorrang willen geven boven het grieks-christelijke. Uiteraard moet je hier direct nuanceren, want ook het jodendom is niet iets statisch. Waarom zou het hellenistische jodendom geen echt jodendom zijn en waarom zou de torah een échter basis zijn voor de joods-christelijke traditie dan de smeltkroes van Alexandrië en tweeduizend jaar joodse aanwezigheid in het westen? Toch wijst Foucault ons misschien op een niet onbelangrijk verschil in accent tussen onze joodse en onze griekse wortels, en het is zijn goed recht voor deze laatste op te komen. De idee dat er door de ethische zelfconstitutie van het subject verschillende typen innerlijkheden kunnen ontstaan, en dat deze innerlijkheden in de christelijk-westerse traditie gekenmerkt is door een problematische relatie tot het eigen lichaam, ligt Foucault na aan het hart. In plaats van een weinig comfortabel verleden aangaande sexuele moraal en schuldbeleving te schrappen en voor een nieuw ethisch fundament naar joodse denkers te grijpen, zoals Buber of Lévinas, zouden wij onze eigen traditie inclusief haar dwaalwegen moeten begrijpen om onze eigenheid terug te vinden en tot discontinuïteit te bevrijden. Op dit punt heeft Foucault gepoogd om te doordenken wat reeds bij Nietzsche tot een kreet had geleid: dat de christelijke innerlijkheid met lichamelijkheid is verbonden, en dat je pas door de vreemdheid van het eigen lichaam heen de ander ontmoet. Dit is misschien het accentverschil tussen het geloof in het Woord van God en het geloof in de Incarnatie.

Dit alles kan de indruk wekken dat wij van Foucault een erg katholiek denker willen maken, en dat zou niet alleen dwaas, maar onbeschaamd zijn. Ook al moet je soms glimlachen bij tegenstellingen in de trant van 'Vieille France' tussen katholicisme en laïciteit of seculariteit, die voor ons de verre charme van de negentiende eeuw uitstralen, je respecteert het feit dat een individu zich niet met de naam 'katholiek' wil laten bestempelen. Maar valt het niet op dat grote denkers, die uit kringen van traditionele katholieken komen, aan het eind van hun leven de religieuze problematiek aansnijden op een wijze die de problematiek van de innerlijkheid met die van de lichamelijkheid verbindt? Is er geen parallellisme tussen Foucault en Merleau-Ponty, die vlak voor zijn dood in 'Le visible et l'invisible' het zoeken van het absolute verbond met een meditatie over 'het lijf' (la chair)?⁶⁴ Om de deur naar verder te onderzoeken hypothesen op een kier te zetten: misschien verschilt het christendom van andere culturen en religies, omdat de beleving van het lichaam er anders is en erotiek en godsdienst er in een specifieke, problematische relatie verbonden zijn.

Op dit punt ontmoeten wij de psychoanalyse, want het is wellicht geen toeval dat deze na twintig eeuwen joods-christelijke traditie als cultureel feit verschijnt en het religieuze denken niet onberoerd laat. Maar hiermee raken wij aan een ander verhaal.

⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Parijs 1965.

SUMMARY

Michel Foucault: Interpreter of Christianity?

Foucault's work has been interpreted in different ways. Sociologists often see him as the suspicious critic of hidden power-relations operating in psychiatry, penal law and sexual morality (even in the ethics of sexual liberation). For the philosopher, he is the tenant of a typical French theory of science, in the tradition of Canguilhem and Bachelard, and a rather peculiar structuralist. In any case, for the broader public he remains the author who proclaimed 'the death of the humane' in 'The Order of Things' in the revolutionary sixties. In his latest books ('The Uses of the Pleasures' and 'The Concern for Self') he appears as being involved in the interpretation of Christian interiority, as it developed within the individual in the Western conception of ethics. This would seem to be that part of his work which most concerns the theologian.

This article argues that one loses the real core of Foucault's thought when one splits his work up into three topics in this way. From the very beginning ('Madness and Civilization') the central theme is the very specific Christian experience of the flesh, an experience which is very intimately linked with the Western experience of subjectivity. 'The Order of Things' has been misread as the proclamation of the end of subjectivity, but it is in fact the ethical protest against an ideology which submerges the sense of individual destiny in history. His criticism of the way health has become, in the last two centuries, the object of ever-increasing care and support by societal institutions focussed his attention on the typical anxiety of Western subjectivity: the body. This explains why those individuals who protest against being overwhelmed by history at the end of twenty centuries of Western tradition, do so in such a 'bodily' way: Nietzsche, Artaud, Bataille. It was this, too, which led him to his ultimate interpretation of the history of sexual morality: it reflects the way a Christian interiority has been developed by a hermeneutic of the self. Foucault's essay on Cassian is a typical illustration of his approach, which portrays the real core of Christianity in the effect of the theme of Incarnation upon the inner experience of self by the individual.

Patrick Vandermeersch, geb. te Brugge in 1946, is licentiaat in de theologie, doctor in de filosofie en psychoanalyticus. Hij promoveerde in 1973 op een proefschrift over het statuut van het onbewuste bij Jung en Freud. Hij verrichtte onderzoek in dienst van het Belgische Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek, was wetenschappelijk medewerker voor godsdienstpsychologie aan de Theologische Faculteit te Tilburg, en is nu als gewoon docent professor in de ethiek aan de K.U. Leuven. Zijn interesseveld is het kruispunt van de godsdienstpsychologie, de cultuurfilosofie en de ethiek. Hij schreef *Het gekke verlangen: Psychotherapie en ethiek* (Antwerpen/Nijmegen 1978), grote delen in *Psychiatrie, godsdienst en gezag: De ontstaansgeschiedenis van de psychiatrie in België als paradigma* (Leuven/Amersfoort 1984), waarvan hij tevens redacteur was, alsook verschillende artikelen, vooral in dit tijdschrift, waarvan hij redactielid is. Zijn adres is: Predikherenstraat 12, 3000 Leuven.